This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

PJud 326.372.3 (36-37)

GIFT OF

DANIEL JEREMY SILVER

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-SIXIÈME

36-37
1898

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1898

Digitized by Google

PJud △ 326.372.3 (36-37)

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
OCT 1979

78*205

Digitized by Google

LA

RELATION DE JOSÈPHE

CONCERNANT ALEXANDRE LE GRAND

Ce serait peine inutile que vouloir prouver, par le récit de Josèphe sur le séjour d'Alexandre en Palestine, que ce grand roi, à qui tant de cités rapportaient leur fondation, est entré effectivement à Jérusalem et y a offert des sacrifices dans le temple. En effet, les relations des auteurs grecs et latins, qui consignent exactement toutes les entreprises conduites par Alexandre en personne et qui décrivent d'une manière si précise et si vivante sa marche le long de la côte phénico-philistine, sont muettes sur cette prétendue pointe en Judée. En outre, Arrien, chez qui nous devrions trouver au moins une brève mention de ce voyage à Jérusalem, indique clairement qu'Alexandre se rendit en sept jours de Gaza, d'où Josèphe prétend qu'il partit pour Jérusalem, à Péluse (*Anabase*, III, 1, 1) et qu'il avait hâte d'arriver en Egypte (Quinte-Curce, IV, 6, 30)[1]. Il n'est donc guère admissible que, surtout après son long arrêt devant Gaza, il ait trouvé le temps de se rendre en personne dans l'intérieur de la Palestine[2].

[1] Voir Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 324 et s., et la littérature indiquée dans Schürer, *Geschichte*, I, 138, note 1 ; enfin, Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten*, I, 83, et Willrich, *Juden und Griechen*, p. 1 et suiv.

[2] Il serait sans doute possible qu'Alexandre, dans sa marche de Tyr à Gaza, eût visité Jérusalem ; cette hypothèse a pour elle ce détail que Gaza est située plus au sud que Jérusalem et le fait que Josèphe parle de la réception faite à Alexandre à Saphein, située au nord de Jérusalem. Mais ici aussi, il y a lieu d'exprimer les mêmes objections que pour le détour qu'il aurait fait en partant de Gaza. Voir plus loin.

Digitized by Google

Si ces graves considérations sont de nature à affaiblir la vraisemblance du récit des *Antiquités*, le chapitre entier de cet ouvrage n'est pas non plus conçu de façon à inspirer confiance. Il s'y trouve des contradictions et, dans la disposition des faits, des irrégularités qui prouvent indubitablement que le récit a été formé de l'assemblage de plusieurs relations différentes par le contenu, la valeur et l'origine.

Pourtant, il convient de faire remarquer que le silence des divers historiens sur ce point n'a pas par lui-même une importance telle qu'on doive refuser toute créance au récit si étendu de Josèphe et renoncer à en rechercher l'origine et la valeur. C'est ainsi que M. Schürer, par exemple, ne le considère pas comme historique quant aux détails, tout en admettant que le fait en lui-même n'est pas impossible ; mais le savant historien néglige d'appuyer la première partie de sa proposition sur aucune preuve tirée des sources et d'examiner, comme il le fait habituellement, les particularités du récit. Récemment, M. Willrich, dans le premier chapitre de son ouvrage consacré à la littérature judéo-hellénique, a essayé de résoudre ces questions si importantes au point de vue de la falsification historique, en étudiant l'origine et la tendance de la relation de Josèphe. Cependant, tout en examinant avec beaucoup de sagacité les débris qui restent de la littérature judéo-alexandrine, qui forme une des principales sources de Josèphe pour l'époque des Ptolémée, il n'apporte pas dans son étude une critique personnelle assez sérieuse ni ne sait s'élever assez au-dessus de l'esprit de parti pour arriver à un résultat vraiment scientifique : « Il n'y a pas à douter, dit-il (p. 10), que, pour l'auteur du passage des *Antiquités*, XI, 8, 5, c'est Marcus Agrippa, l'ami de l'empereur Auguste, en l'an 15 avant J.-Ch., qui a servi de modèle pour Alexandre, et que tout le récit de Josèphe reflète la lutte entre les Samaritains et les Juifs sous le procurateur Cumanus en l'an 52 après J.-Ch. » La méthode qui le conduit à cette conclusion, qu'il prétend incontestable, et à d'autres conclusions analogues est un fâcheux résultat de son éducation philologique et historique et montre bien comment les préjugés peuvent troubler les facultés de l'esprit, même chez les savants. Nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps sur ce point; nous nous proposons seulement de montrer les diverses parties dont se compose la relation de Josèphe, d'étudier celle-ci autant que possible au point de vue de ses sources et d'en déterminer la tendance et l'époque de la composition.

Digitized by Google

I

LA RELATION SAMARITAINE ET LA RELATION JUIVE AU SUJET D'ALEXANDRE.

Un coup d'œil superficiel jeté sur le récit des *Antiquités*, XI, 8, permet d'y distinguer immédiatement trois parties.

L'une traite de Sanballat et de son gendre Manassé et des rapports de Sanballat avec Alexandre ; la deuxième partie traite des rapports du grand-prêtre Jaddua et des Juifs avec ce même monarque ; la troisième contient une courte description de l'expédition des Macédoniens contre les Perses. Fait digne de remarque, ces trois parties peuvent être disjointes sans difficulté. Elles nous donnent un récit d'ensemble des expéditions et des victoires d'Alexandre depuis le moment où il a passé l'Hellespont jusqu'à son invasion de la Pamphylie, *Ant.*, XI, 8, 1 [1] ; dans 8, 3 (§ 313-314 de l'éd. Niese) nous avons ensuite les mesures prises par Darius ; § 316, la défaite de l'armée persane ; le § 317 raconte la marche d'Alexandre sur la Phénicie jusqu'au siège de Tyr ; le § 320 décrit la prise de cette ville et l'expédition contre Gaza en même temps qu'il nomme le général perse qui défendait cette cité. Josèphe ne fait pas d'autre mention des expéditions d'Alexandre, ce qui s'explique par le fait que l'auteur ne s'intéressait qu'aux événements antérieurs à l'entrée d'Alexandre en Palestine. Il raconte donc sous une forme très concise toute l'histoire de la guerre en Asie jusqu'à Gaza et pas plus loin. Une seule chose dérange l'enchaînement du récit, devenu continu par suite de l'élimination de certains passages, et éveille ainsi des doutes sur l'achèvement définitif et l'unité de la composition, affirmés par M. Willrich (p. 6). En effet, après avoir annoncé, 8, 3 (§ 320), l'arrivée d'Alexandre devant Gaza, Josèphe dit, 8, 4 (§ 325) : « Après sept mois passés au siège de Tyr et deux mois au siège de Gaza, Sanballat mourut, et Alexandre, ayant conquis Gaza, s'avança à marches forcées vers Jérusalem. » Les dates sont si précises qu'elles peuvent être tenues

[1] L'énumération des provinces conquises n'est pas complète, car il manque la Pisidie. Ensuite, le passage se termine par les mots καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, que Josèphe emploie principalement dans le récit de l'histoire non-juive et qui indiquent qu'il s'est borné à reproduire ce qui intéressait seul le sujet, bien qu'il en sût davantage. Cf. à ce propos mon article dans *Jewish Quarterly Review*, IX, p. 318 et suiv., et Unger, dans *Sitzungsberichten der bayerischen Academie*, 1897, p. 233 et suiv.

Digitized by Google

pour des indications précieuses à côté des autres renseignements déjà mentionnés sur Alexandre. On peut seulement se demander pourquoi ces dates se trouvent ici au lieu d'être à leur vraie place, ou, pour parler plus exactement, pourquoi l'auteur a répété en partie le récit de la conquête de Tyr. Il faut probablement en chercher la raison dans les événements qui sont rapportés en connexité avec le récit en question, c'est à dire la mort de Sanballat, dont la relation forme le noyau du récit.

Nous avons déjà remarqué que ce sont les intrigues de Sanballat qui forment le contenu d'une partie de la relation qui nous intéresse. Il faut dès à présent appeler l'attention sur ce point que, dans tout le récit de 8, 1, jusqu'à la fin de 8, 5, il n'est pas dit un seul mot contre les Samaritains eux-mêmes et qu'il n'en est même pas fait mention. Il est question exclusivement du gendre du gouverneur Sanballat, Manassé, et de ses rapports avec son beau-père; Manassé est le personnage principal autour duquel tout se meut et qui fait agir également Sanballat. Le récit commence par exposer la position de Manassé à Jérusalem, puis rapporte sa déclaration touchant Sanballat et la réponse décisive de ce dernier, et, enfin, raconte comment Manassé et son parti s'éloignèrent de Jérusalem pour se rendre auprès de Sanballat. Dans 8, 3, l'auteur raconte les démarches de Sanballat pour accomplir la promesse qu'il avait faite à son gendre de lui assurer la dignité de grand-prêtre. Il espérait l'obtenir de Darius, mais, quand celui-ci fut défait, Sanballat se détacha de lui pour embrasser la cause d'Alexandre (8, 4), et cela, comme il est dit formellement, au début du siège de Tyr. C'est pendant ce siège qu'il atteignit son but; il mourut après les sept mois du siège de Tyr et les deux mois de celui de Gaza. Ce détail chronologique, donné par Josèphe, que Sanballat se rendit auprès d'Alexandre lorsqu'il commença à assiéger Tyr, se concilie difficilement avec la succession des faits racontés par notre auteur. En effet, quelques lignes auparavant, là où est mentionné l'échange de lettres entre Alexandre et Jaddua, Josèphe rapporte déjà la conquête de Tyr et le siège de Gaza; il y est donc déjà question d'événements postérieurs à ceux qu'il raconte dans notre chapitre. Comme il est impossible d'accuser Josèphe de légèreté et qu'il est certain que Νομίσας δὲ καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχειν ὁ Σανβαλλάτης τῆς ἐπιβολῆς Δαρείου μὲν ἀπέγνω (8, 4, § 321) n'est pas la suite de ce qui précède immédiatement, mais du récit de 8, 3 (§ 316) relatif aux défaites de Darius et à la marche en avant d'Alexandre en Syrie, il en résulte que nous avons ici deux relations juxtaposées. Or, nous avons déjà vu qu'une autre mention se trouvant

Digitized by Google

à la fin du récit de Sanballat, et concernant la durée du siège de Tyr, dérange également l'unité du récit. Il résulte de ces deux constatations que la mention de l'échange de lettres entre Jaddua et Alexandre n'est pas à sa place véritable et interrompt fâcheusement la relation sur Sanballat. Si nous éliminons ce passage, les récits se suivront ainsi : « Alexandre s'avança alors en Syrie, prit Damas, assiégea Tyr (8, 3)... Sanballat jugea cette situation favorable à l'exécution de son projet, etc. (8, 4). » Nous voyons par là que le récit de Josèphe se compose d'une relation sur Sanballat et d'une autre traitant de Jaddua, et que la première est interrompue par un paragraphe qu'on y a ajouté de la seconde. Comme celle-ci traite d'événements qui se passèrent à la même époque que les faits racontés dans la première relation, et comme ces événements, malgré leur simultanéité, sont décrits dans deux relations différentes, on peut en conclure que les deux récits sont indépendants l'un de l'autre et, autant que l'analyse que nous en avons faite ici autorise un jugement, qu'ils ne peuvent guère provenir d'un seul et même auteur. La réunion des deux relations peut être attribuée à Josèphe lui-même, qui, comme nous aurons encore l'occasion de le voir, a encore apporté d'autres remaniements aux récits qu'il a utilisés, ou bien elle a pu déjà exister avant lui. Le but du récit concernant Sanballat, qui est le seul que nous ayons examiné jusqu'ici, peut être déduit avec vraisemblance du contenu : c'est le désir de Sanballat de construire, pour son gendre Manassé, un temple dont celui-ci pourrait être le grand-prêtre. L'auteur n'a pas voulu se contenter de donner simplement cette indication en passant, pour se consacrer plus particulièrement à l'exposition des campagnes d'Alexandre ; cela ressort de l'ensemble de la relation, du commencement à la fin, et surtout de la conclusion qui, après le récit de la construction du sanctuaire, ne mentionne plus que la mort de Sanballat. C'est que l'intention de l'auteur était probablement de donner l'histoire de l'origine du temple du mont Garizim.

La troisième partie de l'histoire d'Alexandre, dans *Antiquités*, XI, 8, traite, comme nous l'avons déjà dit, des rapports du grand-prêtre de Jérusalem avec le roi. D'abord, l'auteur rapporte la lettre d'Alexandre à Jaddua, le sommant de se soumettre et de mettre à sa disposition des soldats et des vivres, ensuite la réponse négative du grand-prêtre et la menace provoquée par celle-ci de la part d'Alexandre. C'est cette relation qui interrompt le récit concernant Sanballat et qui, comparée aux détails de ce récit, donne lieu à des constatations intéressantes. Tout d'abord nous devons signaler brièvement une première dif-

Digitized by Google

ficulté. Alexandre menace de châtier le grand-prêtre, aussitôt qu'il en aura fini avec Tyr. Pourtant, cette ville une fois prise, Alexandre ne marche pas contre Jérusalem, mais contre Gaza, et notre auteur omet de dire pourquoi le roi a renoncé à son projet. Ce silence nous paraît encore moins compréhensible si nous réfléchissons qu'il aurait été plus vraisemblable qu'Alexandre marchât de Tyr, le long de la côte, jusqu'à Joppé et de là sur Jérusalem, plutôt que de partir de Gaza, qui est située plus au sud. Il me semble donc que, d'après le récit primitif que Josèphe a eu sous les yeux, Alexandre s'est rendu effectivement, comme il avait menacé de le faire, de Tyr à Jérusalem et que c'est le compilateur, en refondant maladroitement ce récit, qui a indiqué Gaza comme point de départ d'Alexandre. Il est vrai que cette opinion est contredite par la fin du récit qui nous montre Alexandre marchant de Tyr contre Gaza et commençant le siège de cette dernière ville. Mais si l'on tient compte des considérations ci-dessus indiquées et qui seront encore corroborées par une autre, cette fin doit être regardée comme étrangère au récit concernant Jaddua [1], tandis que la remarque de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après avoir pris Gaza, marcha contre Jérusalem », ne peut être expliquée que comme une intercalation de celui qui a remanié ces récits.

En tout cas, nous voyons Sanballat, comme Jaddua, en rapports avec Alexandre à Tyr, le premier en personne, l'autre, par correspondance. Ces rapports ont-ils réellement existé et ne sont-ils pas imaginés d'après la vraisemblance? Car Alexandre avait, en effet, consacré les loisirs que lui laissait le siège de Tyr à préparer la soumission des populations syriennes [2]. Or, si la dernière hypothèse est vraie et si nous sommes en présence d'une fiction partielle, qu'y a-t-il au fond de cette histoire de Sanballat et de Jaddua mis en scène simultanément, quoique de façon si différente? Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, III, 2, 201 et suiv.) prouve qu'Alexandre aurait séjourné dans diverses parties de la Palestine, à Jéricho en deçà du Jourdain et, au delà, à Dium et à Gérasa, ce qui serait en faveur de la véracité de la relation de Josèphe. Willrich (p. 18 et suiv.) a contesté avec raison la force probante des passages cités par cet auteur. Car, dit-il, si Pline (*Hist. Nat.*, XII, 25, § 117), en décrivant les plantations de baume de Jéricho, dit : « Alexandro Magno res ibi gerente toto

[1] Il est certain que ce récit n'a pas parlé de la marche d'Alexandre contre Jérusalem, puisque nous voyons qu'il ne s'occupe que de Sanballat ; la phrase de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après la prise de Gaza, marcha à la hâte contre Jérusalem », n'en fait donc plus partie.

[2] Droysen, I, 288 ; Niese, I, 80.

Digitized by Google

die æstivo unam concham impleri justum erat », cette mention n'est faite très probablement que pour déterminer exactement la date. Mais il eût dû encore faire remarquer que Pline, en ce qui concerne les plantations de baume de Jéricho, copie textuellement Théophraste [1] ; il est donc vraisemblable que le renseignement qu'il lui a emprunté concernant Alexandre provient d'une source presque contemporaine de ce roi. A supposer même qu'Alexandre ne fût pas à Jéricho, ses soldats y furent sûrement, et c'est sous leur protection que les savants qui suivaient l'armée ont pu s'y livrer à leurs recherches. L'assertion de l'*Etymologicum Magnum* que Gérasa fut fondée par Alexandre et celle d'Etienne de Byzance relativement à Dium [2] ont une valeur histotorique, malgré la fausse étymologie donnée à propos de la première ; elles indiquent, en tout cas, que ces deux villes ont été fondées par les généraux qui commandaient dans les environs. De même, M. Willrich (p. 17), sur la foi du Syncelle et d'Eusèbe, montre que Samarie fut transformée en colonie macédonienne par Perdiccas, sur l'ordre d'Alexandre. Il est donc clair que les généraux ou gouverneurs d'Alexandre ont séjourné dans diverses régions de la Palestine. Il est vrai que tout cela a pu avoir lieu après qu'Alexandre eut quitté la Syrie, pendant les années d'administration. Toutefois, les rares renseignements que nous avons sur la prise de la Syrie laissent supposer que la Palestine aussi dut être conquise par les armes macédoniennes. Car Arrien (II, 20, 4) raconte qu'Alexandre employa le temps nécessité par les préparatifs du siège de Tyr à faire une incursion chez les Arabes de l'Anti-Liban ; de même Quinte-Curce (IV, 3, 1). Déjà précédemment la Célésyrie, qui a Damas pour capitale, avait été attribuée à Parménion et conquise par lui (Quinte-Curce, IV, 2, 1 ; cf. Arrien, II, 13, 7). On voit par là qu'Alexandre avait envoyé en avant une troupe pour s'emparer des alentours de la ville, qu'il prévoyait devoir l'arrêter assez longtemps. Des faits analogues ont pu se passer pendant le siège de Gaza, et, en effet, Arrien (II, 25, 4) rapporte que le reste de la Syrie, nommée Palestine, était déjà tombé au pouvoir d'Alexandre, avant que Gaza ne se fût rendue. Comme, d'autre part, Arrien raconte la marche rapide d'Alexandre contre Gaza, il est clair que Samarie et Jérusalem avaient déjà dû tomber au pouvoir des Macédoniens pendant le siège de Tyr. Le silence des chroniqueurs permet de supposer qu'elles se soumirent sans résistance. La relation concernant San-

[1] Voir Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, p. 110, note 1 ; Reinach, *Textes d'auteurs grecs*, 275, note 1 ; Schürer, I, 313, note 36.

[2] Voir Schürer, II, 100, note 241, et 102, et Quinte-Curce, IV, 5, 13.

Digitized by Google

ballat répondrait donc à la réalité ; mais s'il est permis d'établir des conclusions d'après la vraisemblance, la relation concernant Jérusalem devrait quand même son origine à la fiction. Pourquoi cette fiction ?

Il faut d'abord encore examiner dans quels rapports la partie du chapitre de Josèphe dont nous avons parlé en premier lieu, c'est-à-dire la description des campagnes d'Alexandre, se trouve vis-à-vis des deux autres : fait-elle partie du récit consacré à Sanballat et à Manassé ou de celui qui se rapporte à Jaddua, ou bien a-t-elle été intercalée par Josèphe, comme un supplément destiné à résumer toute cette histoire? Cette dernière hypothèse s'applique, selon toute vraisemblance, à 8, 1, le paragraphe d'introduction au récit des victoires d'Alexandre en Asie-Mineure ; en effet, on reconnaît que ce paragraphe est de la main de Josèphe, non seulement à la phrase finale καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, mais encore à ce que son contenu n'a aucun lien avec les événements rapportés ici. Par contre, 8, 2, forme la suite immédiate de 7, 2. Aucun de ces deux indices ne se trouve dans les morceaux intercalés dans le récit lui-même, de sorte qu'ils ne peuvent guère être attribués à Josèphe. Car, si dans 8, 3 (§ 313-314), nous essayons d'éliminer la description des pertes subies par Darius, nous aurons dans l'histoire de Sanballat une lacune sérieuse, et ses actes ultérieurs deviennent tout à fait incompréhensibles. Le paragraphe 315, le seul qui, dans ce morceau, traite de Sanballat, ainsi que le passage Δαρείου δόντος, dans 8, 2 (§ 314), supposent l'exposé des rapports de Sanballat avec Darius. Nous sommes donc ainsi amenés à reconnaître que les renseignements concernant Darius font partie intégrante et indispensable du récit relatif à Sanballat. Il en résulte, avec vraisemblance, que le dernier paragraphe de 8, 6, quoique séparé du récit de Sanballat par un long morceau, en fait également partie. Car il parle des troupes amenées par Sanballat à Alexandre, dont il est question dans 8, 4, et on ne le comprend que grâce aux explications données en cet endroit, tandis que ce passage n'a rien de commun avec les détails rapportés immédiatement avant. Du reste, il s'adapte fort bien comme suite à la nouvelle de la mort dans 8, 4 (§ 325).

Une autre considération nous fait encore croire que les détails concernant Alexandre et Darius appartiennent à l'histoire de Sanballat. En effet, si on compare celle-ci avec le récit relatif à Jaddua, au point de vue particulier des indications qu'ils contiennent au sujet des rapports d'Alexandre et de Darius, on constate aussitôt que l'histoire de Jaddua, quoique égale en étendue à l'autre histoire, ne contient pas même un mot sur les entreprises et les

Digitized by Google

victoires d'Alexandre, rien enfin qui soit en dehors des événements qui eurent pour théâtre la Judée [1]. Par contre, le récit concernant Sanballat contient une description exacte, quoique brève, des préparatifs et des défaites de Darius ; cette description est bien plus longue toutefois que cela n'est nécessaire pour l'intelligence des résolutions de Sanballat. Il en résulte que nous ne pouvons guère attribuer ces renseignements au chapitre relatif aux rapports d'Alexandre avec les Jérusalémites, mais au chapitre concernant Sanballat, où ils se trouvent effectivement. Il est vrai qu'il ne s'ensuit pas que ces détails sur Darius se soient trouvés sous la forme qu'ils ont actuellement dans la source où Josèphe a puisé. Il est plus vraisemblable que Josèphe a ajouté ici beaucoup de détails empruntés à l'ouvrage historique qu'il a utilisé dans 8, 1. Mais, comme une grande partie de ces détails sont nécessaires, ainsi que nous l'avons déjà montré, pour l'intelligence de la conduite de Sanballat, il faut qu'ils se soient trouvés à cette place avec des renseignements de même nature qui s'adaptaient mieux au contexte. L'auteur de ce récit était donc familiarisé avec l'histoire des victoires d'Alexandre dans l'Asie antérieure, et on ne peut déterminer les modifications qu'il a apportées au texte qu'il avait sous les yeux pour le faire cadrer avec ses propres récits. Il semblerait plutôt que c'est le contraire qui fut vrai et qu'il a pris les événements arrivés du temps d'Alexandre en Phénicie comme cadre fixe pour y introduire habilement ses propres matériaux. Car, malgré toutes les tentatives d'interprétation, on ne peut nier que Sanballat, qui disposait des pouvoirs mentionnés chez Josèphe [2], était un contemporain de Néhémie [3], et, comme il n'est guère pos-

[1] Cette constatation est une nouvelle preuve que la mention si précise concernant le siège de Gaza, à la fin de 8, 3, ne fait pas partie du récit de Jaddua, mais a été probablement intercalée par Josèphe. Originellement, il devait y avoir, à la place de cette mention, une autre, qu'il a remplacée par cette indication plus exacte.

[2] Il faut s'en tenir fermement à ce que Wellhausen fait justement ressortir (*Israël. u. jüd. Geschichte*, p. 148, note 1) : c'est que Samarie était païenne, qu'elle n'était pas en relation avec les Samaritains et était le siège de fonctionnaires persans. Nous n'avons pas de renseignements sur ces derniers à l'époque d'Alexandre, mais il me semble probable que l'auteur de ce récit a emprunté à une source qu'il avait sous les yeux des traits relatifs au gouverneur persan de Samarie qu'il a prêtés à Sanballat, afin de pouvoir y rattacher l'origine du sanctuaire sur le Garizim. Toutefois, Wellhausen, en désignant Sanballat comme satrape des Sichémites, et en s'en référant à ce sujet à Josèphe, commet une inexactitude, car celui-ci ne parle nulle part des Samaritains et de Sichem, et, de plus, il est difficile de croire que la petite ville de Sichem fût le siège d'une satrapie.

[3] Wellhausen (*ibid.*, p. 148, note 2) identifie Sanballat avec le contemporain de Néhémie, qui, il est vrai, n'est désigné nulle part comme gouverneur persan, mais qui était certainement en rapports avec lui, comme on le voit par Néh., III, 34. D'après cela, l'auteur avait fait du fils de Joïada un frère de Jaddua, et il avait encore fait de plus graves accrocs à la chronologie en présentant Jaddua et San-

Digitized by Google

sible que l'historien qui traitait de l'origine du temple samaritain n'ait pas connu la haute antiquité de ce sanctuaire, il faut qu'il l'ait rajeunie avec intention, et cela pour montrer que le temple édifié sur le Garizim devait son origine à ce grand roi.

Si cette hypothèse est admise, nous devons reconnaître que le narrateur n'a pu être qu'un Samaritain, un partisan du sanctuaire de Sichem, car seul un tel auteur pouvait s'intéresser à la preuve admise[1]. En outre, on voit que cette narration visait cette catégorie de lecteurs qu'elle pouvait impressionner, c'est-à-dire les Grecs d'Alexandrie et d'Egypte. Elle voulait leur démontrer que le temple samaritain pouvait revendiquer le privilège d'avoir été construit par l'autorisation spéciale d'Alexandre, ce qui devait produire sur eux un certain effet. La preuve que l'auteur tient à célébrer l'origine du temple qu'il révérait, résulte de la manière dont il parle de Sanballat, qui se donna tant de peine pour le fonder, et de Manassé, qui en fut le premier grand-prêtre. Il représente le premier comme un gouverneur persan, pouvant lever dans sa province jusqu'à huit mille hommes; il a une influence telle qu'il peut promettre à son gendre de le faire nommer grand-prêtre et gouverneur du territoire qu'il administre pour lui et attribuer à ceux qui embrasseront la cause de Manassé de l'argent, des terres et des terrains de construction. Alexandre aussi l'accueille amicalement et se rend sans hésitation à ses vœux. De même pour Manassé. Celui-ci n'est pas un prêtre quelconque, mais le frère du grand-prêtre de Jérusalem, ayant lui-même des droits à la dignité pontificale; les autres prêtres sont aussi originaires de Jérusalem. Ce ne sont pas des expulsés, ils ont quitté volontairement Jérusalem et leur départ y a provoqué des désordres. Le fait qu'ils épousent des filles du gouverneur persan ou des femmes de son entourage ne peut passer comme une chose déshonorante ni aux yeux des Samaritains ni surtout aux yeux des Grecs d'Alexandrie, de sorte que l'auteur peut indiquer, sans autre explication, la raison du désaccord entre Manassé et les Jérusa-

ballat comme contemporains et en les mettant en rapports avec Alexandre. Cf. encore Willrich, p. 7; Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, p. 128; Schürer, II, 6, note 15.

[1] Willrich, p. 158 et suiv., soutient contre Freudenthal que les Juifs d'Egypte, en leur qualité de partisans du temple de Léontopolis, considéraient aussi le sanctuaire de Garizim comme l'égal du temple de Jérusalem, depuis que celui-ci avait été profané par Antiochus Epiphane, et que, pour cette raison, Eupolemos n'avait pas craint de traduire *Argarizin* par « la montagne du Très-Haut ». On ne peut soutenir une telle thèse qu'en méconnaissant la réalité des faits et en oubliant les discordances existant entre les Juifs d'Egypte et les Samaritains au sujet du temple de Garizim. La situation respective des deux partis vis-à-vis du temple de Léontopolis sera élucidée dans une autre étude.

Digitized by Google

lémites. A côté de ces détails favorables pour le temple de Garizim, on ne trouve, dans toute la relation, rien qui ressemble à un reproche contre les Samaritains, et cette circonstance à elle seule suffit pour empêcher d'attribuer la relation à un auteur juif d'Égypte ou de Palestine. Qu'on considère aussi qu'on ne fait pas allusion au côté religieux de la construction du temple et qu'on ne s'occupe que du côté politique ; c'est que la relation était destinée à des lecteurs païens, pour lesquels toute discussion religieuse fût restée lettre close. Une particularité qui devait aussi produire de l'impression sur les Egyptiens, c'est celle que l'auteur fait ressortir en disant que Sanballat mit huit mille hommes à la disposition d'Alexandre qui devaient le suivre en Egypte et surveiller le pays, après avoir obtenu des concessions territoriales dans la Thébaïde.

II

LA GLORIFICATION DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Mais quelle raison a pu motiver le récit de la fondation du temple samaritain ? Est-ce l'amour de l'exactitude historique ou simplement la vanité d'un partisan de ce sanctuaire voulant montrer aux Alexandrins que ce temple avait été fondé par le même prince que leur cité ? Si l'attention des Alexandrins ou des Egyptiens ne s'était pas tournée quand même vers ce sanctuaire, cette relation n'aurait pas eu de sens. Or, nous savons par Josèphe que les Juifs aussi prétendaient qu'Alexandre le Grand avait honoré leur temple à Jérusalem, non pas en aidant à le fonder, car il existait déjà, mais en y offrant des sacrifices, en en favorisant particulièrement les prêtres et en y adorant le Dieu des Juifs. Il en résulte clairement qu'il s'agit là d'une rivalité entre les partisans des deux sanctuaires, qui prenaient, en quelque sorte, comme juges de leur querelle les Alexandrins, chacun des deux partis s'efforçant de faire pencher la balance en sa faveur en exposant la conduite tenue par Alexandre vis-à-vis de son sanctuaire.

Cette hypothèse, inspirée par l'analyse des deux récits de Josèphe, est aussi confirmée par un passage explicite des *Antiquités*, XII, 1 (§ 10). On y raconte que les Juifs et les Samaritains d'Egypte discutaient entre eux au sujet de la sainteté de leurs

Digitized by Google

sanctuaires respectifs de Palestine et, dans *Antiquités*, XIII, 4, 4, Josèphe ajoute que cette querelle avait été portée devant le roi lui-même. Quoique la valeur de ces indications soit fortement contestée et même niée complètement, le fait même de la dispute ne peut être considéré comme une invention. En tous cas, il faut reconnaître qu'elles confirment les résultats acquis, et nous pouvons admettre qu'il y eut sur cette question une polémique littéraire qui a donné naissance aux récits de Josèphe. Il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la relation samaritaine s'est formée, vu l'absence de tout indice à ce sujet; Josèphe dit (*Ant.*, XIII, 4, 4) que la dispute eut lieu sous Ptolémée Philométor, mais son assertion doit être considérée comme douteuse, tant qu'il n'y aura pas d'autre preuve à l'appui. Si on peut prendre en considération ce fait que, d'après notre relation, le temple existait alors encore sur le mont Garizim, cette relation doit remonter à l'an 128 avant J.-C., époque où régnait Ptolémée Physcon; cependant rien ne le prouve.

Après avoir étudié de près le récit concernant Sanballat, voyons maintenant celui qui concerne Jaddua. Quoiqu'il nous apparaisse comme le chef suprême des Juifs dans Jérusalem, que ce soit à lui qu'Alexandre écrit pour obtenir leur soumission, qu'il lui réponde et se place à la tête du cortège pour le recevoir à Jérusalem, où il continue à négocier avec lui, on ne dit nulle part, dans tout le chapitre, qu'il était accompagné de soldats. C'est que l'auteur veut nous faire voir que le grand-prêtre s'appuie, non sur une armée, mais sur la foi en Dieu, qui le pousse à ouvrir toutes les portes de la ville et qui lui vaut d'être glorifié en même temps que tout le peuple juif. On pourrait considérer comme intentionnel ce contraste avec la conduite de Sanballat, décrite dans la première relation, si l'on était sûr que celle-ci était déjà sous les yeux de l'auteur de notre récit. En examinant si cette opposition se retrouve encore en d'autres traits du récit, nous découvrons un fait intéressant. Sanballat, pour atteindre son but, ne craint pas de faire défection à son prince, qu'il abandonne dans le malheur [1]. Jaddua, au contraire, malgré les menaces d'Alexandre, n'abandonne pas le parti de Darius, parce qu'il a juré de ne pas porter les armes contre lui. La fidélité de Jaddua n'aurait-elle pas été opposée intentionnellement à la défection de Sanballat déterminée par l'ambition? Ce point mérite d'être considéré avec attention. Toutefois, c'est le contraste présenté par le temple et

[1] Le chroniqueur samaritain pouvait rapporter ce trait sans avoir à craindre que Sanballat fût accusé de trahison par les lecteurs alexandrins, parce qu'il avait adhéré à la cause d'Alexandre.

Digitized by Google

le grand-prêtre qui ressort le plus vivement et auquel l'auteur paraît avoir attaché le plus de poids. Alexandre, grâce à la soumission de Sanballat et guidé par des considérations politiques, accorde la permission de construire un temple, mais ne s'y intéresse pas autrement. Comme cette brève indication contraste avec les larges développements décrivant les honneurs qu'Alexandre a rendus d'abord au grand-prêtre du sanctuaire de Jérusalem et ensuite à ce sanctuaire lui-même! Sanballat se rend auprès du roi en suppliant, pendant que le roi s'incline respectueusement devant Jaddua, le saluant le premier et déclarant qu'il a adoré le Dieu que Jaddua servait. Pour faire bien ressortir l'importance de cet acte de vénération, notre auteur décrit d'abord l'attente de l'entourage d'Alexandre avant la rencontre, ensuite sa stupéfaction et, enfin, la déclaration du roi lui-même, qui présente le grand-prêtre comme un être surnaturel devant le diriger dans ses expéditions futures. L'auteur décrit ensuite en détail les sacrifices offerts au temple, les distinctions accordées à tous les prêtres, la répartition des présents au peuple, et l'accomplissement des vœux exprimés par le grand-prêtre concernant la libre observance des préceptes religieux en Palestine et hors de la Palestine. Sanballat offre ses troupes à Alexandre, qui laisse aux Juifs le choix d'entrer dans l'armée macédonienne, en leur assurant la liberté d'y observer leur religion. Tous ces contrastes me paraissent avoir été indiqués intentionnellement par l'auteur et me font croire que l'histoire de Jaddua est une imitation du récit relatif à Sanballat, imitation motivée par le désir de placer en regard de la glorification du temple samaritain racontée aux Alexandrins, la description des honneurs rendus par Alexandre au sanctuaire de Jérusalem. On veut prouver ainsi que celui-ci fut l'objet de la protection miraculeuse de Dieu et de la vénération du plus grand des conquérants, et que, par suite, — c'est la conclusion à laquelle on voulait amener le lecteur, — ce sanctuaire doit être placé bien au-dessus du temple samaritain.

La constatation que nous avons faite, que ce récit n'est qu'une imitation tendancieuse, nous empêche de lui accorder une valeur historique; on ne peut considérer comme réels que les détails qui sont indépendants de la préoccupation du narrateur et les éléments qui ont servi à former cette relation. Jusqu'à quel point notre auteur connaissait-il les événements qui se sont passés du temps d'Alexandre? La preuve qu'il était familiarisé avec les sources, c'est le parti qu'il a tiré du songe d'Alexandre à Dium (8, 5, § 334). Il en résulte, en effet, qu'il a appris par ses recherches qu'Alexandre

Digitized by Google

a séjourné dans cette ville, y a médité sur la conquête de l'Asie et s'y est laissé influencer dans ses desseins par des rêves et des apparitions. Ceci prouve que, pour ces détails, l'auteur a puisé à une source plus abondante que les ouvrages des écrivains qui nous ont été conservés (cf. Diodore, XVII, 6, 3-4; Plutarque, *Alexandre*, § 14; Arrien, I, 11). Cette source contenait-elle un trait semblable d'un prêtre d'un autre temple, peut-être de celui d'Ammon et aussi quelque apparition dans un rêve, et notre auteur a-t-il transposé ces faits en les attribuant au grand-prêtre juif, ou bien tout le récit est-il de sa composition et s'est-il borné à s'appuyer sur des relations concernant Dium? La question est impossible à résoudre, car aucune des relations sur Alexandre que nous avons ne donne de renseignements détaillés sur Dium, et Diodore seul cite cet endroit à propos des mêmes circonstances que Josèphe. En tout cas, l'auteur a relevé cette particularité de propos délibéré et a édifié là-dessus son récit, qui devait agir sûrement sur les Alexandrins. Il est probable que c'est aussi par cette source qu'il a appris l'attitude si franche et sans réserve de Parménion vis-à-vis d'Alexandre. Mais, à ces indications exactes sont mêlées de grandes erreurs, puisque le narrateur nous montre Alexandre en Palestine, entouré non seulement de Phéniciens, mais aussi de Chaldéens et de rois de Syrie (8, 5; § 330, 332), qui espéraient voir Alexandre tourner sa colère contre les Juifs, faire mettre à mort le grand-prêtre et détruire Jérusalem. Une autre inexactitude, c'est la requête attribuée au grand-prêtre pour demander à Alexandre de permettre aussi aux Juifs de Babylonie et de Médie de vivre selon leurs coutumes, cette requête supposant la conquête de ces pays déjà réalisée, exactement comme le passage cité précédemment où il est question de la présence des Chaldéens dans la suite d'Alexandre et de la « Proskynèse », qui fut seulement introduite durant le séjour en Perse. On pourrait voir là de légères additions de l'auteur, peu familiarisé avec son sujet, si ces erreurs mêmes, qui trahissent une certaine logique, ne suggéraient l'hypothèse que l'auteur a travaillé d'après un modèle qui décrivait la réception faite à Alexandre dans quelque ville persane et dont il a rapporté les particularités à Jérusalem.

On peut encore émettre une autre hypothèse qui ferait regarder ces erreurs comme intentionnelles. Freudenthal (*Hellenistische Studien*, I, 96 et suiv.) a montré que des écrivains samaritains, en raison de la prétendue origine sidonienne de leur peuple (*Ant.*, XI, 8, 6; XII, 5, 5), glorifient les Phéniciens en racontant l'histoire biblique, et, d'autre part, traitent avec des ménagements particuliers les Babyloniens et les Mèdes, dont ils se proclament

Digitized by Google

également les descendants. Les écrivains juifs anti-samaritains ont utilisé cette particularité pour donner cours à leur animosité contre les Samaritains, en parlant des Phéniciens et des peuples de même race que les Samaritains [1]. Or, il n'est pas invraisemblable que l'auteur de ce récit, dirigé contre les Samaritains, pour désigner les plus acharnés ennemis de Jérusalem qui avaient conseillé à Alexandre la destruction de cette ville et de son temple, ait choisi intentionnellement les aïeux des Samaritains de son temps qui étaient animés des mêmes dispositions malveillantes, les Phéniciens et les Chaldéens ou Syriens (car ces deux noms me semblent identiques). De même, la Babylonie et la Médie, dont les habitants juifs, sur la demande du grand-prêtre, obtinrent d'Alexandre la liberté de pratiquer leur religion et qui étaient la patrie des Samaritains, désignent les pays où, à l'époque de l'auteur, les Juifs n'avaient pas la liberté religieuse.

Pour terminer cette dissertation sur la valeur historique de ce récit, remarquons encore que l'auteur ne paraît pas avoir utilisé de source juive sur Jérusalem à l'époque d'Alexandre, car son récit, à l'exception des vœux transmis par Jaddua au roi, et sur lesquels nous reviendrons, ne contient rien qui indique qu'il ait fait quelque emprunt. Tout ce qu'il dit des impôts payés aux Perses, de la situation du grand-prêtre, des ennemis des Juifs et de plusieurs autres faits, notamment de la prédiction relative à la destruction du royaume de Perse par les Grecs dans le livre de Daniel, il peut l'avoir emprunté à la Bible, tandis que les renseignements généraux sur les prières publiques, sur le culte des sacrifices dans le Temple, sur les vêtements du grand-prêtre, des prêtres et des citoyens pouvaient lui avoir avoir été communiqués par ses contemporains. Le récit n'offre donc rien d'intéressant pour l'histoire des Juifs à l'époque d'Alexandre.

III

L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION DE LA RELATION JUIVE SUR ALEXANDRE.

Le but de toute la relation de Josèphe nous paraît maintenant prouvé. Mais quand a-t-elle été composée ? Les vœux que le

[1] Ainsi s'expliquent la manière dont Eupolemos traite les Phéniciens et le fait qu'ils sont nommés à côté des Samaritains chez Eupolemos et d'autres écrivains judéo-grecs, comme je pense le démontrer en détail.

Digitized by Google

grand-prêtre exprime à Alexandre au nom de tout le peuple qu'il autorise les Juifs à vivre selon leurs lois, les dispense des impôts pendant l'année sabbatique et permette le libre exercice de la religion aux Juifs du dehors, ces vœux si singuliers reflètent certainement la situation des Juifs à l'époque de la rédaction de ce récit. Car il est impossible d'admettre que l'auteur, obéissant à une inspiration subite, ait choisi arbitrairement ces points pour prouver ainsi la bienveillance d'Alexandre envers les Juifs. Si l'époque où vivait l'auteur n'avait pas offert l'occasion de reconnaître la haute importance de ces privilèges, ils n'auraient pas pu servir d'exemples caractéristiques. Dira-t-on qu'il savait par des informations que les rois de Perse avaient mis des entraves à l'exercice de la religion des Juifs et que c'est pour cette raison qu'il mit cette supplique dans la bouche du grand-prêtre? Mais, on ne possède aucun renseignement permettant d'affirmer que les Perses aient empêché les Juifs de pratiquer leur religion, et cette hypothèse est impossible. En Palestine, des mesures de ce genre n'ont été prises que sous Antiochus IV Epiphane; hors de Palestine, et notamment en Egypte, d'après l'indication de III Macch., II, 28 et suiv. (Cf. *Contre Apion*, II, 5), elles ne furent mises en vigueur que sous Ptolémée VII Physcon, tandis que dans tous les autres pays elles ne se produisirent que sous les Romains. Ainsi, nous aurions comme limite extrême l'an 168 avant J.-C., qui paraît également indiquée par le fait que notre récit cite le livre de Daniel. Mais jusqu'où faut-il descendre pour trouver l'autre limite?

Willrich (*Juden und Griechen*, p. 9) voit dans la description de la réception solennelle d'Alexandre l'entrée de Marcus Agrippa à Jérusalem, parce qu'on ne connaît aucun autre grand personnage que les Jérusalémites aient accueilli aussi amicalement. Ainsi Josèphe (*Ant.*, XVI, 2, 1) raconte : « Hérode emmena Agrippa aussi à Jérusalem, où tout le peuple vint au devant de lui en habits de fête et lui présenta ses vœux de prospérité; Agrippa offrit à Dieu une hécatombe, traita tout le peuple, et ne se laissa surpasser en magnificence par aucun des grands. Quoiqu'il eût aimé séjourner encore quelques jours à Jérusalem, il dut repartir à cause de la saison qui était avancée ; il devait, en effet, se rendre en Ionie. » Un an après, Hérode traversant l'Ionie avec Agrippa, celui-ci, en réponse aux plaintes des habitants juifs, que lui exposa Nicolas de Damas, leur accorda le privilège de vivre selon leurs lois, de ne pas être cités en justice les jours de fête, de pouvoir envoyer librement l'argent destiné au temple de Jérusalem, de ne pas être appelés au service militaire ni astreints à des contributions de

Digitized by Google

guerre (*Ant.*, XVI, 2, 3, comparé avec 2, 5, § 60, et 6, 2). Philon (*Legatio ad Caium*, § 37) décrit aussi la visite d'Agrippa à Jérusalem ; toutefois il ne dit rien de la splendeur de sa réception, mais s'exprime ainsi à propos de son départ : « Il fut accompagné jusqu'à la mer, non seulement par les habitants de Jérusalem, mais par ceux de toute la contrée, qui le couvrirent de couronnes et de fleurs et célébraient sa grâce. »

J'ai exposé ici toute la démonstration de M. Willrich, afin qu'on puisse plus facilement se rendre compte des points de ressemblance qu'offrent ces passages avec le récit de la réception d'Alexandre, car l'hypothèse de M. Willrich a certainement des côtés séduisants. Mais un examen attentif nous montre que cette ressemblance se réduit aux choses les plus générales, tandis que ce que nous comptions y trouver en est absent. Il n'était pas besoin à l'auteur de recourir à une autre source pour dire que le peuple se rendit au devant du roi en habits de fête ou que la foule le salua. Le fait que celui-ci fit des sacrifices dans le temple n'est pas tout à fait commun; mais il est étonnant que notre chroniqueur, qui tenait à faire ressortir le respect d'Alexandre pour le temple en citant des détails, n'utilise ni la mention de l'hécatombe d'Agrippa dont parle Josèphe ni celle de l'admiration que lui inspira le service divin, auquel il assista plusieurs jours, ni l'éloge formel du sanctuaire qui se trouve chez Philon, surtout si, comme M. Willrich le croit, il a écrit après l'an 52, c'est-à-dire après Philon. Mais il y a encore une objection plus grave. On ne trouve rien d'analogue, dans le récit concernant Agrippa, aux privilèges qu'Alexandre aurait concédés aux Juifs. Josèphe, qui s'en réfère au récit explicite de Nicolas de Damas, ne parle que de la splendeur des banquets organisés à Jérusalem en l'honneur du peuple, sans faire mention d'une mesure quelconque prise par Agrippa. Par contre, Philon dit : « Après avoir comblé le temple de tous les dons qu'il pouvait lui offrir et gratifié les habitants de tous les bienfaits qu'autorisait l'intérêt de l'Etat, il fit ses adieux à Hérode » ; il laisse ainsi croire qu'Agrippa prit certaines mesures gouvernementales. Or si, parmi ces mesures, il y avait eu celle qui concernait le libre exercice de la religion, le roi juif Agrippa Ier ne l'eût pas passée sous silence dans sa lettre à Caligula, où précisément il n'est question que de la suspension de la liberté religieuse par l'empereur.

Il est vrai que, si nous comparons les négociations et les décisions de Marcus Agrippa, si exactement et minutieusement rapportées par Josèphe, concernant les Juifs de l'Ionie, nous trouvons dans la question du libre exercice de la religion juive une certaine

Digitized by Google

concordance entre Alexandre et Agrippa. Mais la proposition qu'Alexandre fait aux Juifs palestiniens d'entrer dans son armée en leur assurant une complète liberté religieuse ne s'accorde sur aucun point avec les dispositions d'Agrippa concernant le service de guerre des Juifs en Ionie. Même, abstraction faite de la diversité des pays, le contenu n'est pas du tout semblable. Il faudrait admettre que l'auteur du récit concernant Alexandre a d'abord appliqué à Jérusalem les dispositions prises pour l'Ionie et les a ensuite modifiées en sens contraire.

Comme je l'ai déjà fait remarquer, c'est le détail si frappant relatif à l'année sabbatique qui peut servir de base pour déterminer l'époque de la rédaction de notre passage. La demande de la remise des impôts pendant la septième année suppose que les Juifs étaient tenus de payer l'impôt. Cela peut donc s'être passé sous les Séleucides jusqu'à 143-142, où Simon le Hasmonéen brisa leur pouvoir, ou sous les Romains, à partir de Pompée. Nous savons avec certitude que Jules César fit remise aux Juifs, pour l'année sabbatique, des impôts auxquels ils étaient assujettis, en récompense des services qu'ils lui avaient rendus (*Antiquités*, XIV, 10, 6)[1]. Comme cette disposition ne fut renouvelée nulle part, autant que nos sources permettent de le constater, on est porté à admettre que la conduite de César vis-à-vis des Juifs a inspiré l'idée des privilèges qu'aurait accordés Alexandre le Grand. Dans ce cas, le grand-prêtre qui représenta devant lui les Juifs serait Hyrcan II, qui apparaît, en effet, comme le représentant de tous les Juifs; sous la désignation de Juifs de la Babylonie et de la Médie seraient compris tous les Juifs du dehors que visaient les rescrits de César, ceux de l'Ionie auxquels il garantit le libre exercice de leur religion (*Antiquités*, XIV, 10, 8 et 10, 20-24), aussi bien que ceux d'Egypte, dont il confirma expressément les droits civiques à Alexandrie en les faisant graver sur une stèle (*Antiquités*, XIV, 10, 1; *Contre Apion*, II, 4). La garantie de tous les droits du pontificat et du sacerdoce, accordée par César, garantie qui suppose la liberté de pratiquer la religion, correspondrait à l'autorisation donnée par Alexandre aux Juifs de Palestine d'observer librement les lois de leurs pères.

Le second point caractéristique, je veux dire l'offre qu'aurait faite Alexandre à tous les Juifs qui entreraient dans son armée de les laisser vivre selon leurs propres lois, amène à la même conclusion que nos démonstrations précédentes. La même promesse se retrouve dans la lettre du roi séleucide Démetrius Ier à Jona-

[1] Cf. mon étude dans la *Festschrift* de Steinschneider, p. 91 et suiv.

Digitized by Google

than et a été faite par d'autres princes séleucides, comme M. Willrich l'a déjà mentionné en renvoyant à I Macch., x, 36 et suiv., et xi, 40. Le passage qui nous intéresse est celui de x, 36 : « Qu'on enrôle jusqu'à trente mille hommes parmi les Juifs dans l'armée du roi et qu'on leur donne la paie qui revient à tous les autres soldats du roi. Qu'on en choisisse parmi eux qui seront placés dans les grandes garnisons du roi et qu'on prenne aussi parmi eux des hommes de confiance pour gérer les affaires du royaume. Que leurs chefs et leurs capitaines soient des leurs et qu'ils vivent selon leurs lois, comme l'a ordonné le roi en Judée. » Ainsi que le prouve le contexte, il n'est pas question, dans l'avant-dernière phrase, des Juifs en général, mais de trente mille soldats juifs. On leur promet ici de pouvoir vivre selon leurs lois, comme Alexandre le leur avait promis. De quelle époque est cette lettre, considérée avec raison comme fausse? De prime abord, il y a lieu d'admettre que cette relation, où l'on exagère par calcul, en vue des païens alexandrins, la considération dont la Judée a joui auprès d'un de ses conquérants, a été composée en un temps où la situation de la Judée pouvait faire croire à la vraisemblance de ces faits, c'est-à-dire lorsqu'il y avait effectivement des soldats juifs dans les rangs des armées étrangères, et qu'on leur confiait des places honorifiques et des postes de confiance dans des forteresses. Autrement, cette description eût paru une simple vantardise et provoqué la raillerie. On songe ici immédiatement à Onias et à Helkias, les généraux de Cléopâtre, mère de Ptolémée VIII Lathyre (*Antiquités*, XIII, 13, 1-2); mais rien de ce qui est dit dans I Macch., x, 29 et suiv., de la Judée ne répond à la situation du temps de cette reine. Il est vrai que des Juifs combattirent aux côtés d'Antiochus VII Sidète contre les Parthes, sous la conduite de Hyrcan I, mais ce fait non plus ne correspond pas aux détails de notre récit. Par contre, une série de particularités correspond très exactement à la situation créée en Judée par César. En effet, sous la conduite d'Antipater, trois mille hommes combattirent pour César à Péluse, et, pendant toute la durée de la campagne d'Egypte, ils lui rendirent des services signalés (*Antiquités*, XIV, 8, 1-3; *Bellum judaicum*, I, 9, 3-5); Antipater s'empara aussi de villes et de camps égyptiens et fut certainement pendant quelque temps en haute considération chez les Romains. Les dispenses d'impôts que César accorda comme récompense ainsi que les droits donnés aux grands-prêtres, se reflètent dans les actes attribués à Démétrius. Mais, ce qui est particulièrement caractéristique et probant, c'est l'édit concernant la remise des impôts des trois districts de Samarie et de Galilée

Digitized by Google

réunis à la Judée (I Macch., x, 30) et celui qui est relatif à leur dépendance vis-à-vis du grand-prêtre (x, 38). En effet, César ordonne (*Antiquités*, XIV, 10, 6) que les droits du grand-prêtre et des prêtres s'étendent à Lydda, qui faisait partie précédemment de Samarie (I Macch., xi, 34), ainsi qu'à la plaine d'Esdrelon et à d'autres localités syriennes qui appartenaient au territoire de Samarie. La situation de Ptolémaïs (x, 39) rappelle celle de Joppé du temps de César ; la permission d'élever les murs de Jérusalem (x, 45) se retrouve identiquement dans les *Antiquités*, XIV, 10, 5. Pour terminer, mentionnons encore le passage de x, 34 : « Que toutes les fêtes et les sabbats, les néoménies, les jours solennels, et les trois jours avant les fêtes, et les trois jours après, soient pour tous les Juifs de mon royaume des jours de pleine liberté et immunité. » On pense aussitôt à l'ordonnance de l'empereur Auguste au sujet des Juifs d'Ionie, prescrivant expressément qu'aucun Juif ne soit cité en justice le sabbat et la veille du sabbat à partir de la neuvième heure (*Antiquités*, XVI, 6, 2). Cette disposition est précédée de cette remarque : καθὼς ἐχρῶντο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψιστοῦ, c'est-à-dire, comme il est dit immédiatement avant, que les Juifs continuèrent à jouir de tous les droits qui leur avaient été concédés par César. Il est donc clair que César a aussi tenu compte, dans son ordonnance, des fêtes des Juifs et que la lettre du roi Démétrius qui se réfère à ce privilège appartient à l'époque de César. Ceci admis, il en résulte une autre conséquence pour fixer l'époque de cette particularité, mentionnée par Josèphe (*Contre Apion*, II, 4), qu'Alexandre le Grand, en récompense de la vaillance et de la fidélité des Juifs, exempta d'impôts le territoire de Samarie. On chercherait vainement dans toute l'histoire d'Alexandre une occasion où se seraient révélées ces qualités des Juifs, à moins d'admettre qu'ils les ont manifestées sous les yeux de ses fonctionnaires lorsque Andromaque, préfet de Syrie en Samarie, fut brûlé vif (Quinte-Curce, IV, 8; Eusèbe, *Chronique*, II, 114; Schürer, II, 108), ce qui est plus qu'invraisemblable. Or, nous avons vu qu'effectivement César accorda au territoire samaritain l'exemption des impôts, et que cette mesure fut provoquée par la fidélité et la vaillance des Juifs durant la campagne d'Egypte. Il devient donc manifeste que par Alexandre il faut entendre César.

Josèphe raconte aussi (*Contre Apion*, II, 4, § 35 ; *Antiquités*, XIX, 5, 2) qu'Alexandre conféra les droits de citoyen aux Juifs d'Alexandrie, lors de la fondation de la ville. Malgré les doutes exprimés à ce sujet, ce détail doit être vrai, mais il faut noter cependant que ce fut César qui confirma les Juifs d'Alexandrie

Digitized by Google

dans la possession des droits de citoyen (*Antiquités*, XIV, 10, 1; *Contre Apion*, II, 4). Il résulte de toutes ces considérations que, pour l'exposé des faveurs attribuées à Alexandre le Grand et à Démétrius Ier, ce sont les ordonnances de César qui ont servi de base. Il paraît alors tout naturel qu'Alexandre, dans l'histoire de Josèphe, ainsi que la lettre de Démétrius engagent les Juifs à entrer dans l'armée avec la promesse qu'ils pourront observer les lois de leurs pères comme soldats. Car cette invitation a pu effectivement leur avoir été adressée par César, à la suite des renseignements favorables sur les services rendus par eux dans la campagne d'Egypte. Pour terminer, remarquons encore que ces éléments ont dû être utilisés, pour l'histoire d'Alexandre, immédiatement après l'expédition de César en Egypte, alors que l'auteur pouvait compter sur l'impression produite par les événements pour trouver créance auprès du lecteur.

Il reste pourtant à examiner si le récit des rapports de Sanballat avec Alexandre le Grand, dont nous avons dit qu'il a précédé le récit juif concernant Jaddua et l'a influencé, correspond à l'époque indiquée. Nous avons vu que ce récit se borne, en grande partie, à placer des événements réels qui se sont passés sous Néhémie à l'époque d'Alexandre, et que, sauf les rapports de Sanballat avec Alexandre, il n'ajoute rien qui trahisse les traces d'une époque postérieure; il ne contient donc, en somme, rien qui contredise ni qui corrobore notre hypothèse. Seul le fait d'insister sur ce détail historique que le premier grand-prêtre du temple de Garizim était le frère de Jaddua, détail qui est, en tout cas, étrange dans la relation d'un Samaritain, pourrait peut-être servir d'indice pour prouver que le grand-prêtre de Jérusalem jouissait chez les Alexandrins d'une considération si haute, que les Samaritains eux-mêmes, qui étaient les adversaires du temple de Jérusalem, jugèrent à propos de faire ressortir leur parenté. Ce détail pourrait aussi s'appliquer à Jonathan le Hasmonéen, qui fut comblé d'honneurs par le gendre du roi d'Egypte, Ptolémée VI Philométor, le roi Alexandre Balas, et cela en présence de ce dernier, à Ptolémaïs (I Macch., x, 57-65). Mais ces honneurs ne pouvaient guère produire une impression profonde sur les Egyptiens. Hyrcan Ier, qui régnait lorsque Ptolémée Physcon s'immisça dans les affaires syriennes, n'accomplit aucun exploit qui ait pu porter sa renommée à Alexandrie, et il était certainement haï des Samaritains à cause de la destruction du temple de Garizim. Nous ne connaissons non plus aucun exploit d'Alexandre Jannée qui pût lui conquérir l'admiration des Samaritains mêmes. Nous sommes donc amené encore à Hyrcan II, comme dans notre démonstration précédente, pour

Digitized by Google

l'époque de la composition de la relation juive sur Alexandre. Il n'est pas facile d'indiquer la raison qui provoqua alors la composition du récit relatif à la fondation du sanctuaire samaritain. Peut-être l'apparition de soldats du grand-prêtre juif sur le territoire égyptien éveilla-t-elle l'intérêt de la population pour les Juifs et Jérusalem, et l'écrivain samaritain profita-t-il de ces dispositions favorables pour placer aussi au premier plan le temple de Sichem[1].

IV

LES SAMARITAINS ÉVINCÉS PAR ALEXANDRE.

J'ai négligé jusqu'ici le dernier chapitre de l'histoire d'Alexandre (*Antiquités*, XI, 8, 6), qui raconte les rapports ultérieurs des Samaritains avec ce roi, parce qu'à première vue, on s'aperçoit qu'il se distingue des parties étudiées jusqu'à présent. Il parle du rejet de la demande que les Samaritains avaient formulée pour être exemptés des impôts, eux aussi, pendant l'année sabbatique et, de plus, il mentionne la promesse, faite par Alexandre, d'aller visiter plus tard leur temple. Ce n'est pas seulement l'attitude réservée du roi, mais une série d'autres particularités qui établissent une sérieuse différence entre ce chapitre et les précédents. Les Samaritains ont pour capitale Sichem, qui est habitée par des dissidents juifs. Plus haut, la ville de Samarie était le théâtre de l'action, parce que Sanballat y habitait ; la montagne de Garizim était l'emplacement du nouveau temple; Sichem n'était pas même mentionnée, et même Sanballat, dans les promesses qu'il prodiguait à Manassé, ne parlait pas de la promotion de Sichem au rang de capitale. En outre, d'après le récit de 8, 2-4, il ne s'était écoulé que peu de mois depuis la rencontre de Sanballat avec Alexandre, puisque celui-ci accorda la permission de bâtir le temple au début du siège de Tyr ; ici, au contraire, il est déjà question de la capitale des Samaritains et le roi est invité à aller visiter leur sanctuaire. En supposant même qu'on y eût travaillé pendant les sept mois du siège de Tyr et les deux mois du siège de Gaza, malgré toute la hâte déployée, les travaux n'auraient pu être avancés au point

[1] Il semble que les Samaritains combattirent aux côtés des Egyptiens contre César ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons. Cf. *Antiquités*, XIV, 8, 1, 2; *Bellum*, I, 9, 3-5.

Digitized by Google

qu'on eût pu inviter Alexandre à visiter le temple. D'ailleurs, n'aurait-on pas rappelé, dans la demande qui lui était adressée, ce détail important que c'était le sanctuaire bâti avec son autorisation en récompense des services rendus? Ces considérations suffisent pour prouver que ce paragraphe ne peut émaner des mêmes auteurs que le récit concernant Sanballat; il n'en est pas non plus la suite, puisqu'il ne tient pas compte de ce qui précède. Un examen plus approfondi des détails montre que, dans ce paragraphe, l'auteur n'a pas une idée claire de la direction des marches d'Alexandre. Car les Samaritains l'invitent devant Jérusalem à se rendre à Sichem; on devrait donc penser qu'il marcherait vers le Nord. Il promet de venir les voir à son retour; il est donc sur le point de se rendre en Egypte. A moins que le narrateur n'ait cru possible qu'Alexandre fît le voyage de Sichem, par égard pour les Samaritains, comme il avait entrepris un voyage dangereux pour se rendre au sanctuaire d'Ammon en Egypte. Il manque aussi de précision quand il dit qu'Alexandre se rendit de Jérusalem dans des villes voisines, où il fut accueilli avec enthousiasme. On ne peut savoir facilement à quelles villes l'auteur a pensé si vraiment Alexandre, comme nous le savons par l'histoire, s'est dirigé vers l'Egypte. Peut-être veut-il parler des villes de la côte ; mais Alexandre les avait déjà visitées. On ne rencontre pas chez lui la connaissance des événements telle qu'on la trouve dans le récit touchant Sanballat. La différence des deux relations se trouve donc aussi confirmée par ce point-là.

L'auteur ne peut non plus être un Samaritain. En effet, un Samaritain n'eût pas traité les adeptes du temple de Sichem comme des dissidents ; il aurait passé sous silence ou, du moins, atténué le refus qui leur fut opposé. En ne tenant même nul compte de la remarque concernant l'indication étrange et peu certaine de leur origine, et qui émane certainement de Josèphe lui-même (§ 341), et en ne relevant pas plusieurs traits ayant la même origine, nous devons pourtant reconnaître que le ton d'animosité contre les Samaritains qui règne dans tout le récit, et qui rappelle *Antiquités*, XII, 5, 5, fait croire que celui-ci est de source juive.

On ne peut établir facilement dans quels rapports ce chapitre se trouve avec la relation qui le précède immédiatement et qui parle de Jaddua. Il fait bien allusion à la dispense des impôts accordée pour l'année sabbatique et à la visite d'Alexandre au temple de Jérusalem, mais rien ne montre que l'auteur a tiré ces indications de notre récit. Il en est de même de l'allusion concernant les soldats de Sanballat amenés à Alexandre et l'histoire de Sanballat

Digitized by Google

qui précède. Peut-être avait-il, pour les rapports de Sanballat et des Juifs avec Alexandre, une autre relation dans laquelle on établissait une démarcation sévère entre les Sichémites, qui étaient absolument inconnus à Alexandre, et le peuple de Sanballat, qui s'était déjà rapproché de ce prince. Il arrangea ces éléments pour attaquer les Samaritains, après que ceux-ci, par suite de leur attitude souvent hésitante vis-à-vis des Juifs d'Egypte, avaient mérité le reproche de manquer de caractère, attitude qui, dans notre récit, leur est imputée comme datant d'une époque plus reculée.

La dernière phrase de la relation : « Alexandre ordonna aux soldats de Sanballat de le suivre en Egypte, où il voulait leur concéder des terres; il leur en donna bientôt en Thébaïde, où il leur confia la garde du pays », contraste, sous deux rapports, très favorablement avec le contexte. Tandis que celui-ci ne donne aucune indication précise sur Alexandre ou les Samaritains, nous voyons ici clairement que le roi est sur le point de se rendre en Egypte et que l'auteur est au courant des dispositions prises par lui dans ce pays[1]. Cette particularité suffit pour que nous séparions cette phrase du paragraphe 8, 6, comme élément étranger et que nous la rattachions à la relation qui montre la même connaissance de l'histoire d'Alexandre. C'est la relation du Samaritain sur Sanballat dans 8, 4, où cette phrase doit, d'ailleurs, se placer en raison de son contenu, car elle suppose l'antériorité du récit relatif aux soldats que Sanballat a amenés auprès d'Alexandre. Comme nous avons vu que l'auteur mérite créance, nous avons là une indication digne de foi qui prouve que le fondateur d'Alexandrie avait déjà établi des soldats du district de Samarie en Egypte, ce que les Samaritains de ce pays rappelaient avec fierté. Les Juifs, désireux de pouvoir se vanter également devant les Alexandrins d'un séjour très ancien, afin de ne le céder en rien aux Samaritains, relevèrent aussi le fait qu'ils avaient été transplantés par Alexandre dans la capitale et établis, en quelque sorte, comme gardiens du pays (*Aristée*, éd. Schmidt, p. 20; *Contre Apion*, II, 4; *Antiquités*, XII, 1, 1).

Pour pouvoir déterminer l'époque de la composition de ce dernier paragraphe, il faudrait établir quand les Samaritains eurent l'occasion de se rattacher à une autre origine que celle qui leur était attribuée. Il me paraît très invraisemblable que cette indication se rapporte à des événements arrivés en Palestine, car le passage des

[1] Voir Lumbroso, *L'Egitto dei Greci* (1895), p. 81 et suiv.; cf *Philologus*, LVI, 1897, p. 193 et suiv.

Digitized by Google

Antiquités, XII, 5, 5, où, devant Antiochus IV Epiphane, ils se déclarèrent d'origine sidonienne, doit préalablement être examiné en ce qui concerne sa valeur historique. Ce passage, comme celui que nous avons, ne prouve qu'une chose, c'est que, devant un roi qui les prenait pour des Juifs, ils se déclarèrent Sidoniens. Ceci a pu se passer en Egypte, mais nous ne savons à quelle occasion. M. Willrich (p. 10), pour expliquer le reste de notre histoire, « cherche dans les rapports des Juifs avec les Samaritains une situation qui, aggravant les querelles et les contestations habituelles, provoqua un danger sérieux de la part d'une puissance étrangère, mais qui, finalement, se dissipa », et il la trouve dans *Antiquités*, XX, 6, 1 et s., où on raconte la querelle des Juifs et des Samaritains sous le procurateur Cumanus, en l'an 52 après J.-C. Inutile de réfuter cette hypothèse, qui n'a en sa faveur aucune apparence de preuve, quoique M. Willrich dise que les événements qui eurent lieu sous Cumanus se reflètent *clairement* dans la relation sur Alexandre. S'il est vrai, comme nous le supposons, qu'en faisant le portrait d'Alexandre, l'auteur a pris César pour modèle, la dernière partie du chapitre dans Josèphe, d'après notre hypothèse, pourrait être attribuée à peu près à la même époque, sans qu'on puisse dire à ce sujet quelque chose de précis.

Résumons maintenant brièvement les résultats de notre étude. La relation de Josèphe sur le séjour d'Alexandre en Palestine et ses rapports avec les Samaritains et les Juifs est composée de trois parties différentes, qui peuvent facilement être séparées l'une de l'autre, parce qu'elles sont, en grande partie, juxtaposées. Il en est deux qui sont d'origine juive, la troisième est samaritaine. La première traitait des Samaritains, la seconde des Juifs, sans tenir compte de leurs voisins du même pays ; la troisième est hostile aux Samaritains et rapporte avec une joie maligne le refus qui fut opposé à ceux-ci par Alexandre. La première relation juive est probablement une réponse à celle des Samaritains, qui, pour une raison quelconque, voulaient montrer aux Alexandrins, en rattachant à l'histoire du Sanballat de la Bible des détails, d'ailleurs exacts, sur la lutte de Darius avec Alexandre, que le temple de Garizim devait son origine à Alexandre le Grand. Le récit juif fut composé immédiatement après l'expédition de César en Egypte et attribue les nombreuses marques de bienveillance de ce prince à Alexandre ; il est donc sans valeur pour l'époque plus reculée. Le récit samaritain et la seconde relation juive pourraient aussi être de cette époque. On ne peut déterminer si l'assemblage a été fait

Digitized by Google

par Josèphe ou s'il existait avant lui. En tout cas, l'historien a ajouté beaucoup de détails concernant les expéditions d'Alexandre et les Samaritains. Les renseignements qu'il donne nous permettent de jeter un regard sur les rapports entre Juifs et Samaritains en Egypte et sur le laboratoire littéraire des Judéo-hellénistes du milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Cette connaissance sera plus complète si l'on parvient encore à présenter sous leur véritable jour d'autres productions de la polémique qui eut lieu entre les deux races.

Vienne, le 27 décembre 1897.

ADOLPHE BUCHLER.

Digitized by Google

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

I

CARACTÈRE DU TRAITÉ.

Parmi les traités du Talmud appelés « les petits traités », le traité *Déréch Eréç* [1], en raison de son contenu entièrement consacré à l'éthique, tient une place prééminente. Bien qu'à vrai dire, il n'appartienne pas à la Mischna, il a pourtant ce caractère commun avec la Mischna qu'il est écrit en hébreu pur et est divisé également en *Perakim*, chapitres. Cela explique aussi qu'il soit souvent appelé *Mischna* par les anciens et ait pour eux la valeur de la Mischna [2]. Il était aussi considéré à l'égal de la Mischna en ce sens qu'on y ajouta, comme à celle-ci, des explications, qu'on peut appeler avec raison *Talmud* ou *Guemara* [3]. Un ouvrage d'un genre littéraire apparenté de très près au D. E., le traité *Kalla*, a été, en effet, publié récemment avec des additions qui sont désignées dans le manuscrit comme *baraïta*,

[1] Nous désignerons ce traité par les lettres D. E. ; *Déréch Eréç Rabba*, par D. E. R., *Déréch Eréç Zouta*, par D. E. Z., ou le premier par R. et le second par Z.

[2] Cette question est traitée à fond par M. Schechter dans l'Introduction (p. VII) de son édition des *Abot di R. Nathan* (Vienne, 1887). — *Ibid.*, p. XI, la dénomination פרק דרך ארץ est citée d'après le ms. 15299 du British Museum. Dans j. *Sabbat*, 8 *a*, דתני בדה"א. Dans *Berach.*, 4 *a*, il y a la formule דאמר מר ; de même *Houllin*, 91 *a*, pour la phrase המהלך לימין רבו (Z., IV), cela paraît faire une distinction.

[3] Luzzatto, כרם חמד, VII, 216, d'après un ms. du Nord de l'Afrique. Dans ce ms. il y a aussi הלכות דרך ארץ, cf. *Berach.*, 22 *b* : שנה לנו פרק אחד בהלכות ד"א, *Kalla*, éd. Coronel, 15 *b*. La situation de notre traité par rapport à celui de D. E. mentionné dans le Talmud n'est pas tout à fait claire. Dans *Die jüdische Litteratur* de MM. Winter et Wünsche (I, 631), notre D. E. est défini « l'amplification des הלכות ד"א du Talmud ».

Digitized by Google

mais qui, au fond, ne sont autre chose que la *guemara* sur la partie tannaïtique du livre[1]. L'expression de *baraïta* (בריתא) ne convient mieux pour ces additions que parce qu'elles sont brèves et serrées, comme la Mischna elle-même, et qu'au lieu de longues discussions, comme celles qui sont habituelles dans le Talmud babylonien, celles-ci se meuvent dans le cadre étroit de l'*interprétation*. Les additions que nous possédons effectivement sur D. E. R., dans le traité mentionné de *Kalla*, et que nous ne connaissons que partiellement sur D. E. Z., ont tout à fait le même caractère que la *guemara* du Talmud de Jérusalem. Par un hasard remarquable, la dénomination *baraïta*[2] se trouve aussi pour la *guemara* de ce Talmud. Dans le texte de D. E., qui est maintenant sous nos yeux, la *guemara* paraît être fondue avec la Mischna — si on peut s'exprimer ainsi — ou avec le texte, et cela de telle sorte que le texte original ne peut plus en être distingué. Dans le cours de cette étude, nous tâcherons de rétablir le texte original de D. E., en éliminant les additions ou la *guemara*[3].

II

DIVISION DU TRAITÉ.

La division usitée dans les éditions du Talmud pour notre traité — דרך ארץ רבה et דרך ארץ זוטא — est évidemment analogue à celle de אלידו רבא et אלידו זוטא[4], mais elle ne semble pourtant pas être

[1] *Commentarios quinque*, edidit Nathan Coronel, Vienne, 1864. Cf. Introduction, p. VIII : הרבה דברים ממסכת דרך ארץ ''' כדרך הגמרא. Dans l'édition Coronel, ces additions sont désignées par בריתא, par exemple פרק שני, avec l'assertion de R. Juda; puis vient le commentaire (baraïta, guemara). D'après cela, le texte de מסכת כלה, dans les éditions ordinaires, est pour ainsi dire la Mischna, à laquelle se rapporte l'édition Coronel comme guemara. Ce rapport a été supprimé dans l'édition Romm, de Vilna, et remplacé par une indication erronée, car ici, outre le texte (Mischna) et les additions, on fait encore une distinction entre גמרא et בריתא. Raschi, sur *Berach.*, 22 *a*, paraît faire une distinction ; דרכם של ת"ח est appelé par lui baraïta, l'autre morceau פרק; cette distinction convient, en effet, pour les deux traités.

[2] Dans le traité *Sabbat*, 17*d*, éd. Cracovie et Krotoschin, il est dit : באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו להם בריתות « Dans les quatre chapitres présents, nous n'avons pas trouvé de baraïtot s'y rapportant », où baraïta est évidemment l'équivalent de *guemara*. Cf. l'appendice sur *Nidda*.

[3] Dans le תלמוד תורה, ms., de R. Jacob ben Hananel, on cite, entre autres, comme sources (Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, II, 334) : ד"א זוטא גמר ד"א ד"א רבה. D'après ce que nous avons dit, il n'est pas impossible que par גמר (lire גמר' = גמרת) on ait voulu désigner la guemara de D. E.

[4] Les deux écrits se ressemblent aussi en ceci qu'ils sont déjà mentionnés tous les deux dans le Talmud.

Digitized by Google

primitive[1]. Le contenu n'explique nullement cette division, et les témoignages des anciens auteurs y sont formellement opposés. Ainsi, l'auteur du *Mahzor Vitry* ne connaît que la dénomination D. E. et ignore la division en R. et Z[2]. Par contre, l'auteur des *Halachot Guedolot* appelle précisément R. la partie que les éditions désignent par Z[3]. Il est donc impossible de considérer la division en R. et Z. comme authentique. En soi, la division en deux parties est vraisemblable, étant donné le caractère de ces deux parties, car elles se distinguent nettement par la langue et le plan; mais cette division a dû avoir lieu sous un autre nom.

Sous le rapport de l'étendue, Z. n'est inférieur que de peu à R. Cette circonstance ne peut donc avoir donné lieu à la dénomination *Zouta* « petite »; en ce qui concerne le contenu, la valeur de Z. est bien plus grande que celle de R. Les phrases de D. E. Z. sont plus brèves, plus nerveuses, plus expressives, et se rapprochent plus du genre de la *gnomé* et de l'épigramme, que celles du D. E. R.; en outre, on trouve dans ce dernier beaucoup de passages narratifs, qui sont, il est vrai, propres à illustrer les maximes et à mettre une certaine vivacité dans l'exposition, mais qui néanmoins s'insèrent fort bizarrement au milieu de sentences isolées et interrompent l'ensemble du texte. Par sa composition lâche et sa langue terne, D. E. R. ne peut avoir servi de modèle à la compilation de D. E. Z., si bien construit et si substantiel, de sorte que Z., par rapport à R., est antérieur, et non postérieur. D. E. Z. n'est donc ni un remaniement de R. ni un extrait de ce dernier; mais c'est plutôt une production littéraire indépendante, ayant un caractère particulier. Ce caractère spécial se manifeste dans le nom que ce petit ouvrage porte dans le *Mahzor Vitry*[4] : c'est l'ensemble des règles des docteurs (דרכן של תלמידי

[1] On sait que les dénominations de רבא et זוטא dans d'autres ouvrages, tels que *Sèder Olam*, *Pesikta*, etc. ne sont pas plus authentiques.

[2] *Mahzor Vitry*, éd. Horowitz (Berlin, 1893), p. 724. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 94 *a*, fait la remarque que Nahmanide considérait probablement les deux D. E. comme *un seul* traité; voir son commentaire sur Nombres, xv, 31 : וראיתי בפרקי דרך ארץ « J'ai vu dans les Perakim de D. E. ». Je ne considère pas la preuve comme décisive, car פרקי ד"א peut aussi désigner les chapitres d'un *seul traité*; cf. ci-dessus, note 1. Des mots ריש מסכת ד"א, dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, il ressort avec certitude que les Tosafot ne connaissaient qu'un seul D. E.

[3] הלכות גדולות, éd. Hildesheimer (Berlin, 1888), p. 644-652. La division est ici tout à fait spéciale. Les Perakim du milieu de notre Z., v-viii, se retrouvent ici sous le nom de ד"א זעירא en tête de la collection; c'est seulement ensuite que viennent les premiers chapitres sous le nom de D. E. R. Le ch. ix de Z. appartient aussi à cette partie.

[4] Les mots דרכן של תלמידי חכמים « Règles des rabbins » semblent peu convenir comme titre d'un ouvrage, et il doit être difficile de trouver une analogie à

Digitized by Google

חכמים). A l'époque talmudique, les rabbins avaient adopté une manière de vivre qui les mettait fort peu en contact avec les gens non cultivés ; ils formaient, en quelque sorte, une classe particulière de la société. Ainsi se développèrent des règles de bienséance, des habitudes, des mœurs et des vues spéciales, et il est hors de doute que D. E. Z. était destiné en première ligne à cette classe sociale [1]. Dans les écoles populeuses de Palestine et de Babylonie, qui étaient plutôt des sociétés savantes que des établissements d'instruction, il dut se former dans le commerce journalier de leurs membres un genre de vie spécial. On établit probablement des règles sur la manière dont les élèves devaient se comporter vis-à-vis des chefs de l'école, les disciples vis-à-vis de leurs condisciples, les docteurs vis-à-vis de leurs collègues et du public. Il y eut là quelque chose d'analogue aux règles des couvents et des universités du moyen âge. Ce serait juger faussement la collection du D. E. Z., que de perdre de vue le fait que la collection était destinée à ceux qui sont versés dans les Ecritures. Le genre de vie spécial des savants en société, tel qu'il nous est présenté dans ce petit traité, dura, comme on sait, plusieurs siècles, en Palestine, et il est naturel que ces règles et sentences n'aient pas eu besoin d'être formulées à nouveau, mais qu'il ait suffi de les rassembler et de les compléter. Plus tard, on considéra ces règles destinées uniquement aux savants comme étant également obligatoires pour toute la communauté, procédé qui, comme on sait, s'est souvent renouvelé dans le judaïsme et qui lui fait honneur. On voulait aussi posséder pour les autres règles de vie un recueil dans lequel les sentences disséminées dans le Talmud et le Midrasch seraient présentées au peuple sous une forme plus facile à comprendre. La formation de D. E. R. est donc *postérieure* à celle de Z. ; Z. est le modèle et R. l'imitation, et non le contraire, comme le croit Zunz, *l. c.* [2] De

ce cas. Qu'on songe toutefois que ce ne sont que quelques courts chapitres qui portent cette suscription, et non un gros ouvrage.

[1] On peut aussi prouver ce point par divers détails : I, au début : דרכן של תלמידי חכמים « l'usage des docteurs » ; cf. דרכן של בני אדם « l'usage populaire », dans R., XI, vers la fin ; III, vers la fin : חמש עשרה מדות נאמרו בתלמיד חכם « quinze règles ont été dites au sujet des docteurs » ; IV, au début : חכמים נאים בחבורה « les docteurs excellents en confrérie » ; V, au début : מי שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » ; VI, au début : ארבעה דברים גנאי לתלמידים « quatre choses sont honteuses pour les disciples » ; VII, au début : les qualités du גולם « sot » et du חכם « sage » ; immédiatement après, ת"ח צריך שיהא « le docteur doit être... » ; VIII : כל ת"ח « tout docteur... » Pareillement en beaucoup d'autres passages, mais, comme on le voit, le plus souvent en tête des chapitres, ce qui indique, avec une clarté suffisante, le but des règles. Ce trait caractéristique manque dans D. E. R.

[2] A. J. Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Kœnigsberg, 1885,

Digitized by Google

cette manière, on s'explique pourquoi, dans D. E. R., des passages entiers proviennent de la Mischna *Abot* et des *Abot di Rabbi Nathan* : comme il s'agissait de faire un recueil *pour le peuple*, le principal sujet d'enseignement ne pouvait naturellement consister qu'en règles de bienséance ou en règles de morale ; comme on avait déjà un recueil de règles de morale, il est naturel que celui-ci ait servi de modèle et même de source. Par là se montre une différence essentielle entre D. E. Z. et R. : Z. contient principalement des règles de bienséance, R. des règles de morale ; Z. était destiné originairement aux cercles savants, R., à la foule. Nous avons ainsi dans les deux traités de D. E. deux collections différentes qui diffèrent visiblement par l'époque de leur formation, leur but, leur contenu et leur structure.

Chacun de ces traités se divise en plusieurs chapitres. Dans les éditions ordinaires du Talmud, R. embrasse les chapitres I-XI, Z. I-X, sans compter le פרק השלום « chapitre de la paix », qui y a été ajouté. La numérotation des chapitres n'est pas une tradition établie avec certitude. La différence tient, en premier lieu, à ce que les deux traités n'avaient pas toujours la même étendue. Ainsi, il a été déjà souvent remarqué par les anciens auteurs, par exemple par Raschi (sur *Berakhot*, 22 *a*), que R. commence par le chapitre de Ben Azaï, qui, dans les éditions actuelles du Talmud, est le IIIe ; en outre, dans Z., après le chapitre IV, il est dit que les chapitres suivants proviennent du *Mahzor Vitry* (chapitres V-VIII) ; pour les deux chapitres qui suivent dans Z. (nos IX et X), toute indication relative aux sources fait défaut[1]. Dans le texte de Z. que nous avons sous les yeux, les diverses phases de sa formation sont encore clairement reconnaissables : les chapitres I-IV forment un groupe à part et ont une conclusion évidente dans ces mots דברי אלה התריתי לפניך [2] « j'ai exposé devant

dit, dans son Introduction, p. III, (note 1) : « Pour ce chapitre (ch. IX de Z.), il semble que le 4e chapitre de la 1re collection a servi de modèle. Les mots du début sont empruntés au 1er chapitre de la 1re collection ». — Cette assertion est erronée. La priorité appartient à Z. et non à R. Z. ne saurait être considéré comme postérieur à R. que si les dénominations de רבה et זוטא étaient authentiques, ce qui n'est pas le cas.

[1] Voir le מסכת דרך ארץ זוטא, avec les commentaires דרך חיים et ארחות חיים et les notes de Elia Wilna, édité par J. E. Landau (Wilna, 1872, Introduction, p. 3. héb.) : « Je ne sais pas d'où les chapitres IX et X proviennent. Si c'est d'un D. E. *antérieur* à l'époque du *Mahzor Vitry*, comment des chapitres du *Mahzor Vitry* ont-ils pu s'y introduire *au milieu des autres* ; si D. E. finissait primitivement au ch. IV, que viennent faire ici les chap. IX et X » ? Par la publication du *Mahzor Vitry*, nous savons maintenant que les chapitres en question n'y sont pas intercalés, car dans *Mahzor Vitry* et *Halachot Gedolot*, le chap. IX suit le chap. IV.

[2] Ces mots manquent dans *Mahzor Vitry*.

Digitized by Google

toi ces idées » ; le groupe v-viii n'est désigné qu'au commencement par les mots מי שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » comme un écrit spécial et, à la fin, il n'y a aucune indication. Le fait que le chapitre ix, qui suit, forme un petit ouvrage à part, ressort de la circonstance qu'il porte en tête le nom de R. Eliézer ha-Kappar et ressemble en cela au « chapitre de Ben Azaï » dans R., qui, comme nous l'avons déjà remarqué, forme le commencement du R. primitif; le chapitre x qui suit commence par les mots « R. Schimon b. Yohaï » et forme un petit ouvrage spécial. Tous les autres chapitres commencent par une sentence anonyme [1]. Nous pouvons donc dresser le tableau suivant des deux traités [2] :

1 Règles des savants (דרכן של תלמידי חכמים), Z., i-iv.
2 Règles de bienséance pour les savants, Z., v-viii (d'après *Mahzor Vitry*) [3].
3 Chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, Z., ix.
4 Chapitre de R. Schimon ben Yohaï, Z., x [4].
5 Les chapitres de *Kalla*, R., i [5].
6 Le chapitre des méchants (הצדוקין), R., ii.
7 Chapitre de Ben Azzaï, R., iii.
8 *Pirkè Leolam* (לעולם), R., iv-v.
9 פרק הנכנס, nº 1, R., vi-vii.
10 פרק הנכנס, nº 2, R., viii-ix.
11 פרק הנכנס, nº 3, R., x-xi.

L'analyse de R. n'a pas encore été faite jusqu'ici à ma connaissance, aussi ne sera-t-il pas superflu de la donner en détail. On a reconnu depuis longtemps que les deux premiers chapitres ne

[1] Le פרק השלום commence par אמר ר' יהושע בן לוי; mais ce chapitre n'est jamais compté avec D. E.

[2] Comme les anciens ignoraient la différence entre רבא et זוטא, ainsi que je l'ai déjà dit, je laisse cette dénomination en dehors de cette division et je ne parle que de D. E. en général.

[3] Dans ce groupe il n'y a que des règles de bienséance ; dans le 1er groupe on ne trouve que des prescriptions morales. Par analogie avec דרכן של ת"ח on pourrait appeler ce second groupe מי שהוא תלמיד חכם. Si on élimine ce groupe, nº 3 se rattache à nº 1 et nous avons alors le même système que dans *Mahzor Vitry*, car *Pérek R. Eliézer ha-Kappar* doit être compté avec דרכן.

[4] Il est à remarquer que 3 et 4 en *un seul chapitre* sont au moins aussi grands que deux ou trois chapitres du groupe 1 et 2.

[5] C'est-à-dire des chapitres qui appartiennent à vrai dire au traité de *Kalla* ; voir plus bas. D'après le contenu, le premier Pérek est un petit traité sur la pudeur (mais non le 2e, comme on le soutient dans Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 630, dans la note); le 2e Pérek pourrait porter la suscription : « Des vicieux et des vertueux » ou עולבין ונעלבין.

Digitized by Google

font pas partie du contenu primitif du D. E. R., et cela résulte aussi des indications des anciens auteurs. Mais le fait qu'ils appartiendraient au traité de *Kalla*, quoique les modernes le soutiennent généralement[1], n'est pas prouvé historiquement[2]. On ne peut attribuer à *Kalla* que le premier chapitre ; le second a un thème tout différent. Sans doute, on pourrait admettre que *Kalla* se terminait par des règles de morale générale, comme c'est le cas de beaucoup de traités de la Mischna (par exemple *Maccot*), et considérer tout le traité D. E. R. comme faisant partie de *Kalla*, comme dans l'éd. Coronel. Mais au petit traité de *Kalla* un grand appendice comme le chapitre הצדוקין (ch. II de D. E. R.) ne saurait convenir. Voici comment je m'explique l'addition de grands chapitres de morale dans *Kalla*[3]. L'idée de דרך ארץ, qui, comme nous le verrons plus loin, est aussi appliquée aux relations conjugales, a été prise dans le sens le plus étendu, et toute la série de ces petits traités, savoir כלה, דרכן של תלמידי חכמים et le plus petit דרך ארץ, a été désignée du nom collectif דרך ארץ ; le chapitre כלה se distinguait de ce groupe comme דרכן, בן עזאי et השלום du D. E. actuel. Dans ce groupe il faudrait donc distinguer : 1° *Kalla*, le chapitre ainsi nommé actuellement avec le chapitre המקדש (= D. E. R., I), qui n'a été séparé du premier que parce qu'il n'y est plus question de la nouvelle épousée, mais de la femme en général ; — 2° le chapitre הצדוקים, qui manque dans *Kalla*, éd. Coronel, mais qui devait pourtant former une partie ancienne de cette série, puisque dans *Abot di R. Nathan*[4] il s'en trouve aussi un fragment, ainsi que dans *Eliyahou Rabba*[5], où l'on voit que la version de D. E. R. est primitive[6] ; — 3° בן עזאי jusqu'à la fin du D. E. R. actuel ; — 4° דרכן של תלמידי חכמים, ch. I-IV de D. E. Z. ; — 5° le

[1] Goldberg, *Derech Erez Rabba* (Breslau, 1888) ; voir Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 646.

[2] Pour le second chapitre (הצדוקים), il est prouvé, au contraire, par l'éd. Coronel qu'il ne fait pas partie de *Kalla*, car ce chapitre manque dans l'édition Coronel.

[3] Déjà R. Elia Wilna a rattaché המקדש et הצדוקים à *Kalla*. Dans l'édition Coronel, ce qu'on peut appeler D. E. forme deux tiers de l'ouvrage, du chap. III à la fin, p. 6 *a*–19 *a*.

[4] Version II, ch. XXXV, p. 43 de l'éd. Schechter.

[5] L'édition de תנא דבי אליהו, dont je me sers, est imprimée à Lemberg, 1869; elle n'a pas de pagination et a une mauvaise division des chapitres; de là vient que mes citations sont quelque peu embarrassées. Le passage visé ici se trouve dans *Eliyahou Rabba*, ch. XV, paragraphe 2, au milieu.

[6] Le mot difficile זחתנין, remplacé dans *Eliyahou Rabba* par נהנחין (dérivé de הנאה), ne se trouve pas dans *Abot di R. Nathan*. La transition pour passer aux gens vertueux (הנעלבין ואינן עולבין) est développée ainsi dans *Eliyahou Rabba* : אבל מי שהן עלובין ואינן עולבין.

Digitized by Google

reste de D. E. Z. ; — 6° Pérek R. Eliézer ; — 7° Pérek R. Schimon ; — 8° פרק השלום.

Ne voulant m'occuper ici que des deux D. E., je laisse de côté le traité de *Kalla* et je commence l'analyse de D. E. R. par le Pérek המקדש (n° 5 de notre tableau). Sauf quelques phrases[1], rien dans ce chapitre ne prouve qu'il fit partie de *Kalla*, mais son contenu permet néanmoins de l'appeler le chapitre *Kalla* du traité D. E.

Le chapitre sur les impies (הצדוקים), par son contenu et sa structure, a tout l'air d'un ouvrage indépendant, quoiqu'il y manque une introduction et une conclusion. Ce qui distingue ce chapitre de tous les autres du traité, c'est la symétrie de composition, l'emploi de versets bibliques après chaque sentence et le groupement de certaines catégories de gens vicieux et de vertueux. Vicieux et vertueux se subdivisent respectivement en douze groupes :

Vicieux : 1° הצדוקים והמסורות והרשעים והחנפים והאפיקורסים[2], Job, XIII, 16 ; — 2° האמתנין (en tout 6 catégories), Psaumes, XXXVII, 17[3] ; — 3° חורשים רע (4 catégories), Psaumes, XXXV, 6 ; — 4° מכין בסתר (4 catégories), Nombres, XVI, 33 ; — 5° עוצרי פירות (5), Amos, VIII, 7[4] ; — 6° החנפים d'après la correction de R. Elia Wilna[5], avec 3 catégories (Les éditions qui ont les mots ואלו שאין מורישין, etc. interrompent la composition, qui est excellente, et y introduisent un élément hétérogène), Job, XIII, 16 (comme au n° 1), et Psaumes, CI, 7 ; — 7° הדוגים כיונים (d'après la correction d'Elia Wilna[6], avec 5 catégories), Ps., XXXVI, 12 ; — 8° מחללי שם שמים (4), Ps., IX, 18, et Ecclés., I, 15 ; — 9° גסי הרוח (5), Malachie, III, 19 ; — 10° המשיא אשה לבנו הקטן (3), Deut., XXIX, 19 ; — 11° הגבאין (4), Ezéch., XXVII, 27 ; — 12° השוקד על שותפו (5), Jérémie, XVII, 10.

[1] En tout, environ trois phrases : אל תהי פרוץ בנדרים, ensuite וכל מי שיש לו בושת פנים et כל הרואה דבר ערוה ואינו זז ממנו. Dans *Kalla* proprement dit (éd. Coronel, 1 *b*) l'expression דרך ארץ n'apparaît qu'une fois. Cf. בנות ישראל dans *Nombres rabba*, ch. IX, 16 ; l'expression manque dans *Sifrè*, Nombres, § 11, et *Ketoubot*, 72 *a*.

[2] Sur הרשעים, voir mes remarques dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 515.

[3] Cette phrase est remarquable par ses expressions relativement difficiles. האמתנין est bien expliqué par *Rosch Haschana*, 17 *a*, המטיל אימה יתירה על הצבור. Au lieu de גפתנין, Yabez lit, avec raison, גיותנין. L'expression זחתנין est une expression isolée et, pour cette raison même, tout à fait authentique.

[4] Au lieu de עוצרי, il y a dans *Baba Batra*, 90 *b*, אוצרי, ce qui est plus exact. Dans שאלתות le passage est cité comme תנן, v. Zunz, *l. c.*, p. 117.

[5] Cependant dans ma classification je diffère quelque peu d'Elia Wilna.

[6] Dans les éditions והצדוקין והמסורות והחנפות, presque comme le 1er morceau ; הדוגים כיונים se trouve dans les éditions au numéro suivant. A remarquer l'expression והמנמין, lisez והמנהמין.

Digitized by Google

Vertueux : 1° הנעלבין ואין עולבים (4), Juges, v, 31 ; — 2° המאוסים בעיניהם (4), Is., XLIX, 7 ; — 3° בעלי אמנה (4), Ps., CI, 6 ; — 4° האוהב את אשתו (4), Job, v, 24, 25 ; — 5° האוהב את שכניו (4), Isaïe, LVIII, 9 ; — 6° המנדין המנהגין בצדק (4), Isaïe, LVIII, 8 ; — 7° הדנין בצדק (4), Ps., LXXIII, 1 ; — 8° הנאנחין (4), Isaïe, LXI, 3 ; — 9° הרחמנין (5), Isaïe, III, 10 ; — 10° העניים (5), Job, XXII, 28 ; — 11° העמילים בתורה (4), Proverbes, VIII, 34 ; — 12° רודפי צדק (4), Nahum, I, 7.

En face de cette composition si claire, la partie suivante du chapitre offre un réel contraste. S'il était permis de parler d'un traité des הצדוקים, je désignerais la partie suivante, dans laquelle les mots בשביל ד' דברים sont répétés quatre fois dans des paragraphes de même grandeur, et qui se termine par une sentence de R. Dostaï b. Juda, comme un second chapitre, auquel on pourrait encore rattacher la phrase commençant par אין ישיבה למעלה. La dernière partie du chapitre pourrait être appelée le 3e Pérek ; il commence par האזינו השמים et parle de la majesté divine en des termes qui rappellent le style des ouvrages mystiques de l'époque des Gaonim [1]. Le traité הצדוקים est précisément un des פרקי דרך ארץ dont il a été parlé plus haut.

Le Pérek בן עזאי, qui forme le n° 7 de notre analyse, a dans les mots צאו והזהרו בהן שהלכות גדולות הן שנאמרו לו למשה בסיני une conclusion bien reconnaissable et doit être considéré comme un morceau spécial du D. E.

Viennent ensuite deux Perakim commençant tous deux par le mot לעולם. Ils contiennent des règles pour les savants et leurs disciples. Tous les deux chapitres sont illustrés par des versets bibliques et des contes édifiants et ont, en tout point, le même caractère. A la fin vient une sorte de conclusion : מכאן אמר ר' יהושע בן לוי לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, etc. Le fait que cette phrase est placée à la tête d'un chapitre du traité de *Kalla*, éd. Coronel, p. 17 *a*, sous le nom de R. Josua b. Lévi, ne change rien à la chose, car dans ce traité de *Kalla* la plupart des phrases sont commentées spécialement et sont placées en cette qualité en

[1] Zunz, *l. c.*, appelle avec raison cette conclusion une agada étrangère ; p. 117, note *m*, il la désigne comme étant empruntée à une doctrine secrète. — Le premier morceau ארבעה דברים, à cause de נערה המאורסה et de משכב זכר, conviendrait mieux au פרק המקדש. Cependant on peut aussi établir la preuve qu'il fait partie de הצדוקים, car dans la phrase suivante on mentionne כותבי פלסתר, etc., nom formé de deux mots, comme dans la 1re partie du chapitre. Dans le *Mahzor Vitry*, p. 727, le morceau האזינו n'est pas la fin du chapitre, mais est suivi sans interruption du contenu du Pérek בן עזאי. Le chapitre en question débute dans le *Mahzor* par les mots עשרים וארבעה דברים, morceau qui ne se trouve que dans le *Mahzor Vitry* et dont on n'a pas établi la source. Ce nombre est certainement le pendant du nombre de morceaux étudiés par nous. Il faut donc admettre que notre collection a été très abrégée dans le Talmud.

Digitized by Google

tête d'un chapitre. Je ne considère les deux morceaux commençant par לעולם comme un *seul* chapitre que parce qu'ils présentent une apparence d'identité. L'histoire concernant Schimon b. Antipatros (שמעון בן אנטיפאטרס), qui se trouve au chapitre VI du D. E. R., est placée dans *Kalla* éd. Coronel, p. 16 *b*, dans le Pérek אל יסטר, c'est-à-dire au ve chapitre. Or, cette histoire de Schimon b. Antipatros est également citée dans Yohasin, éd. Filipowski, p. 21 *a*, d'après פרק ה' דהלכות ד"א. Ceci prouve, non seulement que ce récit est dans nos éditions placé inexactement, mais encore que ce morceau fait partie du Pérek לעולם, qui est précisément caractérisé par l'insertion de pareilles historiettes.

Ensuite viennent trois chapitres que j'ai désignés plus haut par הנכנס n°s 1, 2 et 3. Le motif de cette division est non seulement dans la répétition du même début, mais aussi dans l'indication d'une conclusion après chaque morceau. Dans הנכנס n° 1 (ch. VI et VII de R.), la dernière phrase est כללו של דבר, etc., ce qui est tout à fait convenable pour une finale (le ch. V de Z. se termine par les mêmes mots); dans הנכנס n° 2 (ch. VIII et IX), après un récit se trouve ce résumé שלוש נפשות נהרגו על דבר זה (dans Z., VIII, où cette histoire se trouve au milieu du chapitre, ces mots manquent); — la fin de הנכנס n° 3 se confond avec la conclusion de D. E. R. Le fait que dans la Mischna aussi deux ou trois chapitres qui se suivent peuvent avoir les mêmes noms est prouvé par les chapitres XV et XVI de *Yebamot*, qu'on désigne d'une épithète distinctive האשה שלום et האשה בתרא, ou par les deux השוכר (VI et VII) dans *Baba Mecia*, ou les trois המוכר (IV, V, VI) dans *Baba Batra*. Il faut, du reste, observer que dans les anciens temps, outre les trois Perakim הנכנס, il y en avait encore d'autres, car, à la fin du chapitre VIII de Z., il y a encore deux phrases (dans *Halachot Guedolot*, trois) avec הנכנס ne pouvant se rattacher à ce qui précède et devant, par conséquent, être considérées comme un Pérek spécial.

La division de ce traité en ses parties nous donne la meilleure preuve du peu d'unité que présente le traité de D. E. C'est une raison de plus pour rechercher la raison pour laquelle ces morceaux ont reçu le nom uniforme de D. E.

Digitized by Google

III

L'IDÉE DE דרך ארץ.

Dans le traité de D. E. même, l'expression ד"א ne se trouve qu'une fois, tant dans Z. que dans R. : חשוב מעשיך בד"א [1] (Z., III, comme seconde phrase du chapitre), expression qui ne s'emploie nulle part ailleurs dans toute la littérature rabbinique et qui fait partie du fond primitif du morceau דרכן של ת"ח. Quelle que soit l'importance de la sentence émise dans cette phrase, cette unique sentence ne suffit pourtant pas à expliquer le nom du traité. Dans R., v, la phrase אין זו ד"א אלא של חכם « ceci n'est l'usage que du savant » se lit aussi dans un morceau qui ne se trouve nulle part ailleurs. Cf. VII : חכם גדול אתה וד"א יש בידך « tu es un grand savant et tu as de l'usage », dans un morceau qui, sans aucun doute, fait partie de D. E. (voir plus bas). Il en est de même des mots : לבדוק אתכם אם יש בכם ד"א אם לאו « Il faut vous examiner pour voir si vous avez de l'usage ou non » (VIII). L'expression מנהג הבריות « usage mondain » (Z., v, fin; cf. R., VII, fin) n'est pas tellement significative au point de vue du contenu du traité qu'elle puisse expliquer le nom uniforme de ד"א. Il faut donc que nous cherchions à nous expliquer ce nom d'une autre manière.

On sait qu'en hébreu biblique, le mot דרך en lui-même signifie déjà « coutume, genre de vie ». Dans la phrase composée דרך ארץ, la phrase a le sens qui se rapproche du langage biblique, dans Josué, XXIII, 14 אנכי הולך היום בדרך כל הארץ (cf. I Rois, II, 2), où on veut dire que la mort est une loi de la condition humaine ; dans Genèse, XIX, 31, כדרך כל הארץ, où l'expression indique que les relations conjugales sont une chose naturelle. Il semble donc que la phrase entière est דרך כל הארץ, expression que je n'ai trouvée dans la littérature rabbinique que dans *Exode*

[1] *Halachot Guedol.*, p. 649, et *Kalla*, éd. Coronel, ch. III, p. 11 *a* : לדרך ארץ; cependant בדרך vaut mieux. Dans R., VI, fin, שנים מד"א ; mais c'est une Baraïta citée dans *Bèça*, 25 *b*, et *Pesahim*, 86 *b*. Le fait que l'origine est dans le Talmud et non dans D. E., comme Zunz, *l. c.*, l'admet, est prouvé par la circonstance que, dans D. E., la Baraïta précédente (dans *Bèça* et *Pesahim*, דתניא) est commentée par la question וכמה ישהא וישתה. Ces mots, sont le commencement de la Baraïta ou Guemara. — Dans R., v, au début, וילמדו כל אדם ד"א מן המקום ; mais Elia Wilna biffe tout le passage. *Ibidem*, III, dans le récit de la mort d'Eléazar ben Azaria, Elia Wilna lit אורחות חיים, selon *Berachot*, 28 *b* ; dans les éditions, דבר אחד. En araméen, אורח ארעא, par exemple dans *Berachot*, 62 *b*.

Digitized by Google

rabba, ch. xx, 11. Sans כל, mais avec l'article déterminatif ה, on trouve דרך ארץ dans le passage déjà cité plus haut de j. *Sabbat*, 8 *a*, et j. *Pèa*, 17 *d*, ainsi que dans *Pesikta Rabbati*, ch. xxi, p. 100 *b*, éd. Friedmann, expression à laquelle correspond très bien דרך העולם dans *Abot di R. Nathan*, version I, p. 4, éd. Schechter [1]. Dans le passage de la *Pesikta*, דרך ארץ est employé dans un sens qui est fort rare dans la littérature rabbinique. Il y est dit : יש לך ללמוד מדרך הארץ..... בנוהג שבעולם קול אחד נכנס לתוך עשר אזנים « Tu peux le savoir par les dispositions de la nature, grâce à l'organisation des sens, *une* voix pénètre dans dix oreilles. » ד"א est encore employé dans ce sens physique, quand on veut désigner par là les relations conjugales, comme dans la Bible, par exemple dans *Gittin*, 70 *a*, מי שאינו בקי בד"א ; cf. *Eroubin*, 100 *b* ; *Genèse rabba*, ch. xviii, fin, et Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, I, 424 *b*. A remarquer aussi le passage d'*Eliyahou Zouta*, ch. iii : כי ארבע מדות הן בד"א יש שנושאין אשה לשם זנות ; de même *ibid.*, ch. xvi, mais sans l'expression דרך ארץ. Cf. surtout *Kohel. rabba*, x, 8 : וישכב אותה בד"א.

Partant de l'ordre physique de la nature, on employa l'expression ד"א pour désigner le genre de vie physique de l'homme. En ce sens, ד"א signifie l'occupation physique de l'homme, par opposition avec les occupations spirituelles, par exemple, *Abot di R. Nathan*, version I, ch. i : לד"א .....פירש, ou *Abot*, ii, 2, תלמוד תורה עם ד"א. Comme les occupations spirituelles embrassent non seulement la Tora, mais la Mischna, on dit dans Mischna *Kiddouschin*, i, fin : וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בד"א אינו מן היישוב (cf. *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. xxxv) ; là le mot (voir *Kiddouschin*, 40 *b*) n'a pas encore le sens de bienséance, mais celui de pratique (מעשה, par opposition avec תלמוד = théorie). De ce sens dérive, avec une petite nuance, une autre signification : ד"א signifie la vie sociale limitée à l'acquisition des biens terrestres, comme il ressort de *Abot*, iii, 5 : עול ד"א. C'est à cette différence entre les choses terrestres et les choses spirituelles que se rapporte la phrase d'*Eliyahou Rabba*, ch. i, au début : לשמור את דרך זו ד"א עץ החיים... תורה, suivant l'expression connue כ"ו דורות קדמה דרך ארץ לתורה [2].

Cette dernière expression nous fournit une transition pour une nouvelle signification du terme ד"א. ד"א est aussi quelque chose qui mérite d'être connu, un sujet d'enseignement dont la science fait honneur aux docteurs de la loi. C'est le genre de vie spécial

[1] Dans j. *Sabbat*, VI, 3, 8 *a*, דתני בדרך ארץ, nom du traité ; cf. ממהגו של עולם, qui est fréquent dans le Talmud.
[2] *Yalkout* sur Genèse, § 34.

Digitized by Google

et plus noble qui s'impose aux docteurs de la loi, c'est la bienséance, les bonnes mœurs. Le docteur de la loi, ou חבר, mène un genre de vie spécial ; il doit posséder des vertus particulières ; cf. j. *Demaï*, 23 *d*, שאין דרך חבר, ou le passage du Talmud de Jérusalem cité dans Tossafot, *Kiddouschin*, 40 *b*, où celui qui est tenu à des bienséances spéciales est appelé תלמיד (c'est le תלמיד חכם), et d'où Tossafot déduit avec raison que ces règles de bienséance concernent les savants : « ces règles ne sont que pour les savants ; d'autres les suivent. » Nous avons tiré la même conclusion du texte même du D. E. Nous avons aussi déjà fait la remarque que la première collection de ces règles concernant les savants est le traité de *Abot* et que le savant qui observait ces règles était en même temps un homme pieux, c'est-à-dire que les savants étaient aussi les gens pieux. C'est là le sens de cette maxime émise dans *Baba Kamma*, 30 *a*, האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות « Celui qui veut être dévot doit observer les choses de Abot »[1], et dans le même traité il est dit (II, 5) : ולא עם הארץ חסיד « l'ignorant ne peut être pieux »[2]. C'est pour cette raison aussi que le traité D. E. est appelé מגלת חסידים[3] « le rouleau des dévots ». Cf. *Eliyahou Rabba*, ch. XVIII, 9, חסיד בישיבה.

Je crois donc qu'au début דרך ארץ ne signifiait pas mœurs, bienséance, mais seulement « genre de vie », ainsi que le mot l'indique, et par là il faut entendre le genre de vie des savants et des gens pieux, comme le prouvent les témoignages littéraires et historiques. Dans *Berach.*, 22 *a*, les savants réclament précisément l'enseignement de דרך ארץ parce que celui-ci est nécessaire à leur état. Par là nous comprenons aussi l'expression souvent répétée : למדה תורה ד"א[4] « La Loi a enseigné *dérêch éréç* », car du moment que ce genre de vie spécial était devenu l'objet de l'étude, on le fit dériver lui aussi de la Bible. C'est seulement lorsque des règles de morale vinrent s'ajouter aux formes de la vie noble, que l'on appliqua le terme ד"א à toute espèce de préceptes réglant les relations humaines, non seulement au point de vue général,

[1] Cf. *Kalla*, éd. Coronel, 11 *b*, במילי דד"א ; *Pesahim*, 113 *a*, מילי דעלמא ; de même *Berachot*, 7 *b* ; *Sabbat*, 33 *b*.

[2] Ceci correspond à l'autre phrase אם אין תורה אין ד"א (*Abot*, IV, 17). Cf. le traité *Kalla*, au début : כל מי שאין התורה עובר(ת) על פיו אין בו ד"א, ainsi que dans l'édition Coronel, 1 *b*.

[3] *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. XXVII, p. 56, בהלכות חסידים ; *ibid.*, p. 52, מגילת חסידים. Au sujet de מגלת חסידים dans *Sifrè*, v. Zunz, *l. c.*, p. 112.

[4] Cf. *Sifrè*, Nombres, § 102 : ללמדך ד"א ; *Sota*, 44 *a* : לימדה תורה ד"א, de même *Houllin*, 84 *a*, *Gen. rabba*, XX, 12, *Yalkout*, Psaumes, 871 ; *Midrasch Samuel*, VII, 5 ; *Gen. rabba*, XXXI, 10, etc.

Digitized by Google

mais aussi au point de vue moral. Aux règles concernant les savants et la morale vinrent s'ajouter aussi, avec le temps, des conseils pratiques pour le commerce et les professions, pour les soins de la santé, et tous ces genres de règles sont maintenant réunis dans notre D. E. [1].

Comme, par la suite, le grand public, c'est-à-dire les cercles qui ne faisaient pas partie de la classe des savants, s'attacha aux règles de D. E., il se forma encore pour les savants d'autres règles de vie morale, plus fines et plus subtiles que les autres, et c'est ainsi que s'explique l'expression סתרי דרך ארץ « secrets de *dérech éréç* » qui se trouve surtout plusieurs fois dans *Tanna di bè Eliyahou* [2].

Ces petits chapitres, au nombre de onze, ne pouvaient être désignés que par le nom de דרך ארץ, car ce nom seul est propre à servir de suscription à des écrits aussi hétérogènes, puisqu'il exprime tous les aspects de la vie sociale, morale et pratique, en commençant par le côté physique de l'homme.

IV

LES SOURCES DU TRAITÉ.

Je n'ai pas l'intention d'indiquer ici les sources anciennes des phrases, sentences et expressions isolées qui se trouvent dans D. E. ; cette tâche est réalisée presque dans chaque édition du Talmud, et, comme on le sait depuis longtemps, le contenu de R. se retrouve dans des écrits rabbiniques plus anciens. Je ne veux relever que les emprunts qui montrent la façon dont s'est constitué notre traité.

Sa dépendance vis-à-vis de la Mischna saute aux yeux. Mais ce

[1] Nous trouvons un exemple spécial de דרך ארץ traitant des règles de bienséance dans *Yoma*, 4*b* : ד"א שלא ידבר אדם עם חבירו אא"כ קוראו תחלה; le même passage se trouve aussi dans *Nombres rabba*, XIV, 21.

[2] סתרג תורה וסתרי דרך ארץ, *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. VIII, p. 36 ; cf. *Sifrè*, Deut., 305, et *Eliyahou Zouta*, XVI. Dans *Eliyahou Rabba*, XIV, au commencement, il y a cette tournure remarquable : וכי זו היא ד"א אין זו ד"א. *Ibid.*, XIV : עמי הארץ שיש בהם ד"א ושאר המצות ; de même XXVII ; *Eliyahou Zouta*, XIII, au début : ועוסקים בד"א ; *ibid.*, ושגרן למקרא ולמשנה וללמוד ד"א. — Dans *Berach.*, 62*a*, à propos de quelques règles relatives à בית הכסא, qui se trouvent aussi partiellement dans D. E. R., VII, on emploie deux fois la phrase solennelle : תורה היא וללמוד אני צריך.

Digitized by Google

ne sont pas des passages entiers qui sont empruntés à *Abot*, ce sont seulement des expressions et des phrases. Je vais en donner la preuve en détail : Z., III : הוי דן את חבירך לכף זכות = *Abot*, I, 6; toutefois le contexte est tout différent et la sentence n'est pas anonyme ; — Z., *ibid.*, קנה שם טוב = *Abot*, II, 7 ; — Z., *ibid.*, אין הבריות למד = *Ab.*, II, 5 ; — *Ibid.*, שואל כענין ומשיב כהלכה = *Ab.*, V, 7 ; — *Ibid.*, ולומד ע"מ ללמד = *Ab.*, IV, 5 ; VI, 6. Dans le troisième chapitre du Z., où se trouvent les mots חשוב מעשיך בדרך ארץ et qui appartient au fond primitif du traité, la phraséologie de *Abot* est employée cinq fois, sans qu'une seule sentence entière soit empruntée à cette Mischna. Des autres chapitres de Z., je citerai encore : Z., I, כספוג שהוא סופג את הכל = *Ab.*, V, 15 ; — *Ibid.*, אוהב את הבריות = *Ab.*, VI, 1 ; — *Ibid.*, העבר רצונך = *Ab.*, II, 4 ; — Z., II, נבהל להשיב = *Ab.*, V, 7 ; — *Ibid.*, מודה על האמת = *Ab.*, V, 7 ; — *Ibid.*, אל תשיממם..... כמרא לחפור בהן = *Ab.*. IV, 5 ; — *Ibid.*, אוהב את..... התוכחות ואת המישרים = *Ab.*, VI, 6 ; — *Ibid.*, קל לראש ונוח לתשחורת = *Ab.*, III, 12 ; — *Ibid.*, הוי רץ למצוה קלה = *Ab.*, II, 1 ; — *Ibid.*, דע מאין באת = *Ab.*, III, 1.

Ce style, qu'on pourrait appeler à bon droit le style de mosaïque[1], ne se trouve que dans les quatre chapitres de D. E. Z. dont nous avons parlé, c'est-à-dire dans ces parties du D. E. que nous avons désignées plus haut comme formant le morceau à part, דרכן של ת"ח. Cette partie, contenant les règles concernant les savants, n'a que des réminiscences de *Abot*, mais n'en a rien emprunté. Comme il n'a rien des parties purement morales de *Abot*, il est permis de croire qu'il est aussi indépendant des autres écrits. Lorsqu'il y a concordance entre דרכן et d'autres écrits, l'originalité appartient toujours à דרכן. C'est ce que je vais également essayer de prouver.

Z., I : הרחק מן המביא לידי עבירה מן הכיעור ומן הדומה לכיעור « Eloigne-toi de ce qui conduit à la transgression, de ce qui est laid et de ce qui ressemble au laid » se retrouve, quant à la seconde partie, dans *Houllin*, 44 *b*, avec cette formule introductive אבל אמרו חכמים « mais les sages ont dit » ; mais on voit au premier coup d'œil que cette phrase est ici une citation qui n'est appliquée qu'à un cas spécial. Dans D. E., la phrase a encore un membre antérieur et un membre postérieur. Dans

[1] Ce style de mosaïque est fait non seulement de réminiscences de la Mischna d'*Abot*, mais d'emprunts à l'Ecriture Sainte, comme on le montrera plus loin, dans le chapitre sur la langue. Il est également impossible de méconnaître que D. E. renferme beaucoup de réminiscences du Talmud et du Midrasch, non pas tant du Talmud et du Midrasch sous leur forme définitive que des sentences isolées suffisamment connues dans les écoles et attribuées aux rabbins. Quant à donner à ce sujet des preuves en détail, cela nous mènerait trop loin.

Digitized by Google

Tosefta *Houllin*, II, 24, p. 503 de l'éd. Zuckermandel, la phrase est un peu plus longue, et la Tosefta ne peut être la source de D. E. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, ch. II, la phrase est conçue comme dans D. E., mais immédiatement après d'autres sentences sont rapportées sous cette forme לפיכך אמרו חכמים « c'est pourquoi les sages ont dit » ; comme ces sentences ne se trouvent que dans D. E., et que D. E. est une des sources des *Abot di R. Nathan*, l'on ne peut guère songer à cet ouvrage comme source de D. E. Dans le *Midrasch Hagadol*, sur Deut., XXI, 5, qui a été publié récemment par D. Hoffmann (1897, p. 24), cette sentence est encore accompagnée de ces mots שלא יחשדוך אחרים בעבירה « pour qu'on ne te soupçonne pas de transgression ». Ces mots ne se trouvent que dans D. E. ; donc l'auteur du Midrasch Hagadol a utilisé notre D. E. [1].

Abot di R. Nathan a encore une autre citation qui est sûrement de D. E., appelé en cet endroit מגילת חסידים ; la sentence même se trouve avec quelques modifications dans D. E. Z., II [2].

La phrase למוד לשונך לומר איני יודע « Habitue ta langue à dire : Je ne sais pas » (Z., III) est citée dans *Berach.*, 4*a*, avec l'introduction דאמר מר « on a dit », et Raschi, *in loc.*, renvoie avec raison à D. E.

La belle maxime אם נטלת שאינו שלך את שלך יטלו ממך « Si tu as pris ce qui ne t'appartient pas, on te prendra ce qui t'appartient » (Z., III) se retrouve presque identiquement dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXII, p. 36. Sans tenir compte de la rédaction plus concise, le contexte plaide aussi en faveur de la priorité du D. E. Z. (דרכן), car il y a là plusieurs maximes de ce genre avec la même construction [3].

La maxime העוסק במקרא מדה שאינה מדה est citée dans *Baba Mecia*, 33 *a*, comme une baraïta תנו רבנן ; mais comme elle ne se retrouve dans aucune collection de baraïto, cette formule introductive תנו רבנן vise peut-être la collection D. E. (Z., IV). Nous lisons presque la même sentence dans j. *Sabbat*, 15 *d*.

La phrase שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות « Tout le monde ne peut avoir la chance de s'asseoir à deux tables (jouir du

[1] Zunz, *l. c.*, p. 120, note *a*, dit que כיעור ne se trouve que rarement dans l'ancienne Agada, et il ne cite que *Houllin* ; toutefois le mot se trouve également dans *Sifrè*, Deut., 37, et cela en deux endroits. Dans *Tosefta Yebam.*, IV, 7, il se trouve aussi ; ce dernier exemple manque chez Tawrogi, *l. c.*, p. 5.

[2] Dans *Kalla*, éd. Cor., III, comme l'indique M. Schechter (p. 52), on ne trouve pas cette maxime.

[3] Dans *Abot di R. Nathan*, la maxime est attribuée à Rabban Gamliel (הוא היה אומר) ; mais les deux maximes provenant de R. Gamliel sont si diverses de langue, de construction et de suite dans les idées qu'il nous faut considérer comme erronée leur attribution à R. Gamliel.

Digitized by Google

bonheur déjà en ce monde) »[1] n'est à sa véritable place que dans D. E., où elle est précédée de phrases introductives. Dans *Berach.*, 5 *b*, la sentence de R. Yohanan n'est employée que dans un cas spécial, mais il est visible qu'elle n'a pas pour auteur R. Yohanan. R. Yohanan doit donc déjà avoir connu le recueil D. E.

Les six maximes examinées ici sont presque les seules du morceau appelé דרכן qui soient désignées en marge des éditions du Talmud comme étant aussi mentionnées ailleurs, et pour toutes nous avons pu établir la priorité de D. E. A part peu de passages, que nous éliminerons plus tard, ce morceau ne contient que des sentences très nettement formulées, exprimées avec les plus belles expressions de la littérature rabbinique. La langue est de l'hébreu pur, le style clair et concis, ayant presque toujours une allure d'épigramme. Mais ce morceau a encore un trait caractéristique, que je veux relever. Vers la fin du chapitre IV, c'est-à-dire à la fin du morceau דרכן, l'auteur du recueil fait parler Dieu à la première personne : אם עשית דברי בשמחה פמליא שלי תצא לשחרך ואף אני בעצמי אצא לקראתך ואומר לך בואך בשלום « Si tu as accompli mes préceptes avec joie, ma cour sortira à ta rencontre et moi aussi, et je te dirai : Que ta venue soit en paix. » La personne qui parle ici ne peut être que Dieu. D'après cela, la conclusion דברי אלה הזהרתי לפניך, etc. pourrait aussi être conçue comme émanant de Dieu. Par cette tournure de style, la langue et l'esprit du morceau דרכן s'élèvent à une certaine hauteur morale et la collection se rattache aux meilleures productions de la poésie gnomique[2].

Le morceau de דרכן est aussi le seul, entre tous ceux du traité D. E. où il soit question de pureté lévitique. Il en est parlé en deux passages :

1° I : אל תאכל לחם עם כהן עם הארץ שמא תחלל קדשי קדשים[3] « Ne mange pas de pain avec un prêtre ignorant, de peur de profaner les choses saintes. » D'après *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXIII, p. 72, la maxime a été dite par R. Akiba en même temps que d'autres maximes se rapportant également à la pureté lévitique. Une collection où une pareille maxime a trouvé

[1] Zouta, IV.

[2] Dans le morceau intitulé דרכן, la plupart des maximes ont une forme semblant indiquer que le maître enseignait ainsi à ses disciples; ce qui aussi est une preuve d'antiquité.

[3] Les mêmes mots se trouvent aussi dans D. E. R., I (פרק המקדש), sous le nom d'Abba Hilfaï : שמא יאכילך בקדשי שמים. Nous comptons ce cas avec ceux où, dans D. E., on donne intentionnellement la préférence à l'anonymat; cf. cependant *Nedarim*, 20 *a*, où ces mêmes mots forment une partie d'une baraïta rapportée avec le terme תנא.

Digitized by Google

place doit au moins être contemporaine de l'époque talmudique [1].

2° III : והזר זהיר בקדשים בין בנתינתן בין באכילתן « Fais attention aux choses saintes, soit lorsque tu les donnes, soit lorsque tu les manges. » La maxime qui se trouve un peu plus loin תחלת טומאות פתח לעכום peut néanmoins se rapporter également à l'impureté lévitique.

Pour les quatre chapitres de D. E. Z. (V-VIII) qui suivent ou pour ce qu'on appelle les Perakim du *Mahzor Vitry*, il est impossible de relever des indices établissant leurs rapports avec d'autres parties de la littérature rabbinique. Dans ce morceau, les renvois en marge à d'autres écrits sont nombreux. La langue est moins nerveuse et serrée que dans דרכן, et on y trouve fréquemment des énumérations, telles que ארבעה דברים, V et VI; שלישית רביעית לה, etc., *ibid.*, V; שבעה דברים בגולם, VII; מגונה משלשתן, VIII, style qui rappelle vivement *Abot*, V, et *Abot di R. Nathan*. C'est pourquoi j'admets que le début du septième chapitre : שבעה דברים בגולם provient de *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XXXVII, p. 110, qui provient à son tour de *Abot*, V, 7 [2]. La maxime בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכעסו « L'homme se fait connaître par trois choses, par son verre, sa bourse et sa colère », qui, selon *Eroubin*, 65 *b*, a été dite par R. Ilaï, est modifiée dans D. E. Z., V, et on y met *quatre* objets en ajoutant le mot ובעטיפתן « et par son costume », qui interrompt la belle assonnance כוס, כיס et כעס; par la phrase וי"א אף בדיבור « d'autres ajoutent : par sa parole » on ajoute déjà à cette expression une sorte de guemara. Suivant le traité *Eroubin*, la maxime vise l'homme en général; dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXI, p. 68, une maxime du même genre (בג' דברים בודקין את האדם) vise également l'homme en général; dans D. E., la maxime a donc dû être seulement appliquée aux savants, ce qui explique aussi l'addition de ובעטיפתן [3]. Il est donc permis de soutenir qu'en cas de concordance entre les chapitres de D. E. et du *Tanna di bè Eliyahou*, l'authenticité est du côté de D. E., car là on dit, par exemple, R., V : לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא יושב, tandis que dans *Eliyahou Rabba*, XII, il y a déjà l'expression « des savants » ואם ת"ח הוא מזלזל את תורתו [4]. Les

[1] Neuburger veut prouver que l'observance des lois de pureté lévitique n'a duré que jusqu'à l'époque d'Hadrien (*Monatsschrift*, 1873, p. 433 et suiv.). Toutefois, j'ai déjà démontré le peu de fondement de cette opinion dans *Magyar-Zsidó-Szemle*, VII, 385, et la preuve tirée de D. E. vient encore s'ajouter aux raisons que j'en ai données.

[2] Les mots ושבע בחכם manquent dans *Halachot Guedolot*, p. 645.

[3] Les savants se distinguaient aussi par leur costume, comme cela ressort des Evangiles. Au commencement de D. E. Z., la leçon ומתעטף כסותו est donc préférable à la leçon ומטנף כסותו; elle veut dire que le savant doit se vêtir décemment.

[4] Voir plus bas les mœurs des Jérusalemites.

Digitized by Google

chap. IX et X de D. E. Z., comme on sait, montrent peu d'originalité.

D. E. R. semble avoir utilisé *Tanna di bè Eliyahou* comme source. La maxime de la fin du chapitre VII : לא ישמח אדם בין הבוכים « il ne faut pas se réjouir près de ceux qui pleurent », se trouve dans *Eliyahou Zouta*, ch. XVI, en langue araméenne ; la traduction en hébreu, faite par D. E. R., est un signe certain de jeunesse. Cette maxime est aussi rapportée dans *Eliyahou Zouta* au nom de Samuel le Petit : לא תדחל עם דלא דחיל לא תבכה עם דלא בכי ולא תבצי עם דלא בצי ולא תבהית עם דלא בהית ולא תגחיך עם דלא גחיך שמא תחשב שוטה « N'aie pas peur à côté de celui qui n'a pas peur ; ne pleure pas à côté de celui qui ne pleure pas ; ne mange pas à côté de celui qui ne mange pas ; n'aie pas de soucis à côté de celui qui n'a pas de soucis ; ne ris pas à côté de celui qui ne rit pas, de peur que tu ne sois pris pour un fou. » La remarque finale dans D. E. : אל ישנה אדם דעתו מדעת חבירו ובני אדם « Il ne faut pas penser autrement que les autres » est exprimée dans *Zouta*, V, fin, en ces termes : אל ישנה אדם ממנהג הבריות « Il ne faut pas s'écarter de l'usage du monde. » L'expression הבריות se trouve aussi dans R., VI, vers la fin, dans la maxime analogue : מכאן אמרו חכמים הוא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, et c'est le seul endroit du traité D. E. où se trouve la phrase : « C'est à cause de cela que les sages ont dit[1]. » La maxime même הוא דעתו כו' ne se retrouve nulle part ailleurs, et pourtant la formule introductive מכאן semble indiquer une citation[2]. Il semble qu'il y a là une indication du fait que l'auteur de ce morceau connaissait des chapitres de D. E. que nous ne possédons plus, ce qui confirme l'hypothèse que nous avons exprimée plus haut de l'existence de plusieurs chapitres (פרקים) de D. E. Le fait que D. E. R. même s'en réfère à un autre D. E. est une nouvelle preuve de la jeunesse relative de D. E. Rabba. Il faut seulement mettre à part le פרק בן עזאי, qui forme un petit ouvrage distinct et qui fait partie du fond primitif du D. E. R.

Dans le premier Pérek de R. (המקדש), presque chaque maxime provient des traités du Talmud babylonien. Les maximes qui sont

[1] D. E. R., IV, au milieu, il y a encore לכך אמרו חכמים. La phrase citée dans cette formule : הוי רך כקנה se trouve, en effet, dans Z., VIII, au commencement; mais la suite forme une sorte de guemara. Le fait que le mot הוי רך כקנה est ancien est prouvé précisément par la citation לכך אמרו חכמים ; dans *Abot di R. Nathan*, version I, XLI, p. 66, il y a מכאן אמרו. D'après *Taanit*, 20 *b*, le mot provient de Eléazar b. Schimon ; voir plus loin le chapitre sur les parties narratives.

[2] Cf., plus haut, לפיכך אמרו חכמים, dans la maxime הרחק מן הכיעור. La formule אמרו חכמים est aussi usuelle pour les citations de Sira.

Digitized by Google

bien à leur place dans D. E., parce qu'elles ont un caractère moral, révèlent beaucoup d'originalité, par exemple la maxime : « לא תרבה שיחה עם האשה שכל שיחתה..... אינה אלא דברי ניאופים Ne bavarde pas beaucoup avec les femmes, car leur conversation ne porte que sur l'adultère », qui paraît même avoir été employée dans Mischna *Abot*, I, 5 [1]. — Le Pérek הצדוקים a déjà été analysé plus haut, et il suffit de dire que ce chapitre, sauf sa fin mystique, fait partie des plus anciens ouvrages de la littérature de D. E.

Voici comment je résumerai les résultats de cette analyse. Les morceaux intitulés דרכן avec פרק ר' אליעזר הקטן, בן עזאי et הצדוקים ne puisent pas à d'autres sources, mais sont originaux et s'appellent פרקי ד"א ou הלכות ד"א dans le sens ancien. Ces morceaux sont déjà utilisés dans le Talmud. Les Perakim de Z. dans le *Mahzor Vitry* font des emprunts au Talmud et à *Abot di R. Nathan* ; les Perakim IV-XI de R. empruntent à Z. et aussi à *Eliyahou Rabba* et *Zouta* ; Pérek I de R. et Pérek X de Z. ne sont que des compilations sans caractère indépendant ; Pérek השלום est une agada isolée et ne doit être considéré que comme apparenté au traité D. E.

S. Krauss.

(*A suivre.*)

[1] Cf. Geiger, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XII (1858), p. 538, et Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 50, note 1.

Digitized by Google

LE CANTIQUE DE MOÏSE

(DEUTÉRONOME, XXXII)

Si ce cantique, dont l'ensemble est très clair, renferme quelques passages obscurs, cela tient surtout, selon nous, à un certain nombre de lacunes, qui n'ont pas été suffisamment remarquées. Nous avons été amené à admettre ces lacunes, d'abord, par l'examen des versets difficiles à expliquer. Nous avons observé, ensuite, que la plus grande partie du chapitre était composée de distiques, exprimant chacun une pensée distincte. On reconnaît avec évidence des distiques dans les versets 4, 6, 7, 10, 11, 13, 17, 20, 21, 22, 23-24 *a*, 24 *b*-25 *a*, 25 *b*-26, 27, 28-29, 30, 32, 34-35 *a*, 35 *b*-36 *a*, 36 *b*-37, 38, 41, 42, 43. Si l'on met à part les versets 1 à 3 qui contiennent l'introduction du poème, il y a quarante-huit lignes, sur soixante-six, qui forment des distiques. Cette simple constatation autorise à croire que le cantique entier (sauf l'introduction) était, à l'origine, composé de distiques. Seulement, le texte a souffert par suite de nombreuses omissions, de sorte qu'il manque des hémistiches, des stiches et même un distique entier, sinon plusieurs. Dans les distiques intacts, on peut le plus souvent respecter la division traditionnelle des versets. Parfois aussi les versets sont mal coupés. Nous allons examiner maintenant les versets qui présentent des obscurités ou qui ne cadrent pas avec la division en distiques.

Les trois premiers versets, qui renferment une invocation, comprennent un stiche, un distique et un stiche. Le cantique lui-même ne commence qu'au verset 4.

Le verset 5, qui a donné tant de mal aux commentateurs, n'a qu'un stiche, dont la première partie est inintelligible. Le dernier essai tenté pour l'expliquer est de M. Castelli (*Z. A. W.*, 1897, p.337), qui lit לולא pour לו לא et traduit : *Leur faute eût perdu, s'ils n'eussent été ses fils, une génération perverse et tortueuse.*

Digitized by Google

Mais la construction de la phrase hébraïque s'oppose absolument à cette explication, et, de plus, le verset suivant n'aurait pas de sens. A notre avis, שחת לו ne peut signifier que : (*Israël*) *s'est corrompu envers lui* (Dieu). Or, le verset 5 est, de toute façon, trop court pour exprimer la défection d'Israël. Il nous semble donc qu'il devait y avoir là un distique dont שחת לו est le commencement et לא בניו, etc. la fin. Toute une ligne manque entre לו et לא. Pour les mots לא בניו מומם, nous adopterions partiellement la correction proposée par Klostermann et nous lirions לא בני אמונים, parallèle à דור עקש ופתלתל, et analogue à 20 *b*.

Dans 8 *b*, les mots למספר בני ישראל ne s'adaptent pas bien à יצב גבלות עמים. Or, 8 et 9 n'ont que trois lignes. Si nous supposons que 8 *b* se rattache à 9, et qu'il manque l'hémistiche parallèle à יצב גבלות עמים, ainsi que l'hémistiche répondant à למספר בני ישראל, nous aurons peut-être trouvé la cause de l'incohérence de 8 *b*.

Le verset 12 n'a qu'un stiche, qui se suffit à lui-même, mais qui pouvait avoir son pendant dans un autre stiche omis par un copiste.

Nous rentrons dans l'obscurité avec les versets 14 et 15. On remarque, d'abord, que l'hémistiche עם חלב כרים est bien court. Aussi faut-il y rattacher ואלים de la ligne suivante (voir Dillmann, *a. l.*). Ensuite, עם חלב כליות חטה se rattache mal à בני בשן ועתודים, et l'image de la *graisse des reins du froment* est très singulière. On rencontre bien la graisse du blé (Nombres, XVIII, 12) et la graisse des reins (Lév., III, 4), mais nulle part les *reins du blé*. Enfin, עם חלב כליות ressemble étrangement à עם חלב כרים, qui se trouve juste au-dessus. Nous sommes porté à croire que les mots [אלים] עם חלב כליות (d'après Is., XXXIV, 6) sont une variante de עם חלב כרים ואלים, et que le mot חטה fait partie du distique suivant. L'hémistiche répondant à בני בשן ועתודים manque, en réalité. Du premier hémistiche du distique suivant, qui répondait à ודם ענב תשתה חמר, il ne reste que חטה. C'est à ce même distique que nous rattacherions volontiers, avec M. Perlès (*W.Z.K.M.*, t. X), les mots שמנת עבית כשית, ces verbes étant à la deuxième personne comme תשתה, tandis que וישמן ישרן ויבעט doit être rapproché de ויטש אלה עשהו. Le distique est complet, si on écrit, d'après la Septante, ויאכל יעקב וישבע, après וישמן ישרן ויבעט.

Le verset 16 n'a qu'un stiche. Au lieu d'admettre avec M. D. H. Müller (chez Perlès, *l. c.*) que חדשים, etc., dans le verset 17, est une glose, il nous paraît plus naturel de croire qu'une ligne est tombée après le verset 16. Le verset 17 donne un excellent distique.

Digitized by Google

Les versets 18 et 19 sont probablement, eux aussi, incomplets. Ils pourraient à eux deux former un distique, mais il n'est pas vraisemblable qu'un même distique renferme deux idées différentes. Un indice de l'altération du texte nous est fourni par וינאץ, car ce mot n'a pas de complément direct, et מכעס est difficile à comprendre. Aussi a-t-on proposé la correction ingénieuse consistant à lire ויכעס au lieu de מכעס et de transposer ce verbe avec וינאץ.

Le verset 23 n'a qu'un stiche, mais nous croyons que le verset 24 *a* doit y être réuni. Il n'est pas sûr du tout que מזי et לחמי soient des participes, le parallélisme avec קטב indiquerait plutôt des substantifs, expliquant le sens de חצי. Ensuite, 24 *b* va très bien avec 25 *a*, de même que 25 *b* se comprend bien mieux comme complément anticipé de אפאידם que comme suite de 25 *a* ; donc 25 *b* et 26 forment ensemble un distique.

On doit réunir aussi 28 et 29.

Les difficultés reviennent avec כי לא כצורנו צורם. On ne voit guère comment cette phrase se lie avec ce qui précède et elle ressemble beaucoup à l'hémistiche qui est au-dessus d'elle אם לא כי צורם מכרם. N'en serait-elle pas une variante? En ce cas, il ne resterait du distique qui suit le verset 30 que les mots énigmatiques. ואויבינו פלילים Pour les comprendre nettement il faudrait suppléer trois hémistiches, ce qui est délicat.

Au verset 32 il semble manquer שדמתם après ומשדמת עמרה. Le verset 33 n'a qu'une ligne; il est possible qu'une autre ligne ait disparu. Le verset 34 doit être complété par 35 *a*, tandis que 35 *b* et 36 *a* vont ensemble ; de même 36 *b* et 37. Entre 37 et 38 il y a surement une lacune, car on passe brusquement du Dieu d'Israël aux idoles. On doit donc supposer qu'il manque au moins un distique.

Le verset 39 comprend cinq hémistiches. C'est trop ou plutôt trop peu ; car il est à croire qu'il est tombé un stiche parallèle à ראו עתה, etc., tandis que אני אמית exprime une idée différente. Il est visible aussi que devant ואין מידי מציל il manque un hémistiche.

Enfin, le verset 40 est incomplet, car l'apodose de כי אשא est absente.

Si l'on tient compte de ces observations, le cantique de Moïse doit être écrit de la manière suivante :

האזינו השמים ואדברה	ותשמע הארץ אמרי פי
יערף כמטר לקחי	תזל כטל אמרתי
כשעירים עלי דשא	וכרביבים עלי עשב
כי שם ה' אקרא	הבו גדל לאלהינו

Digitized by Google

הצור תמים פעלו — וכל דרכיו משפט
אל אמונה ואין עול — צדיק וישר הוא

שחת לו . . . . . — . . . . . .
. . . לא בני אמונים — דור עקש ופתלתל

הלה׳ תגמלו זאת — עם נבל ולא חכם
הלא הוא אביך קנך — הוא עשך ויכוננך

זכר ימות עולם — בינו שנת דר ודר
שאל אביך ויגדך — זקניך ויאמרו לך

בהנחל עליון גוים — בהפרידו בני אדם
יצב גבולות עמים — . . . . . .

. . . . . — למספר בני ישראל
כי חלק ה׳ עמו — יעקב חבל נחלתו

ימצאהו בארץ מדבר — ובתהו ילל ישמן
יסבבנהו יבוננהו — יצרנהו כאישן עינו

כנשר יעיר קנו — על גוזליו ירחף
יפרש כנפיו יקחהו — ישאהו על אברתו

ה׳ בדד ינחנו — ואין עמו אל נכר
. . . . . .

ירכבהו על במתי ארץ — ויאכל תנובת שדי
וינקהו דבש מסלע — ושמן מחלמיש צור

חמאת בקר וחלב צאן — עם חלב כרים ואלים [1]
בני בשן ועתודים — . . . . . .

. . . . . חטה — ודם ענב תשתה חמר
. . . . . — שמנת עבית כשיר

וישמן ישרן ויבעט — ויאכל יעקב וישבע
ויטש אלה עשהו — וינבל צור ישעתו

יקנאהו בזרים — בתועבות יכעסהו
. . . . . .

יזבחו לשדים לא אלה — אלהים לא ידעום
חדשים מקרוב באו — לא שערום אבותיכם

צור ילדך תשי — ותשכח אל מחלך
. . . . . .

[1] Variante : עם חלב כליות אלים.

. . . . . .

וירא ה׳ ויכעס

ויאמר אסתירה פני מהם
כי דור תהפכת המה

הם קנאני בלא אל
ואני אקניאם בלא עם

כי אש קדחה באפי
ותאכל ארץ ויבלה

אספה עלימו רעות
מזי רעב ולחמי רשף

ושן בהמות אשלח בם
מחרץ תשכל חרב

גם בחוץ גם בתולה
אמרתי אפאיהם

לולי כעס אויב אגור
פן יאמרו ידנו רמה

כי גוי אבד עצות המה
לו חכמו ישכילו זאת

איכה ירדף אחד אלף
אם לא כי צורם מכרם [1]

. . . . . .

. . . . . .

כי מגפן סדם גפנם
ענבמו ענבי רוש

חמת תנינם יינם
. . . . . .

הלא הוא כמס עמדי
לי נקם ושלם

כי קרוב יום אידם
כי ידין ה׳ עמו

כי יראה כי אזלת יד
ואמר אי אלה ימו

. . . . . .

וינאץ בניו ובנתיו

אראה מה אחריתם
בנים לא אמון בם

כעסוני בהבליהם
בגוי נבל אכעיסם

ותיקד עד שאל תחתית
ותלהט מוסדי הרים

חצי אכלה בם
וקטב מרירי

עם חמת זוחלי עפר
ובחדרים אימה

יונק עם איש שיבה
אשביתה מאנוש זכרם

פן ינכרו צרימו
ולא ה׳ פעל כל זאת

ואין בהם תבונה
יבינו לאחריתם

ושנים יניסו רבבה
וה׳ הסגירם

. . . . . .

ואיבינו פלילים

ומשדמת עמרה שדמתם
אשכלות מררת למו

ראש פתנים אכזר
. . . . . .

חתום באצרתי
לעת תמוט רגלם

וחש עתדות למו
ועל עבדיו יתנחם

ואפס עצור ועזוב
צור חסיו בו

[1] Variante : כי לא כצורנו צורם.

. . . . . .
. . . . . .

אשר חלב זבחמו יאכלו
יקומו ויעזרכם

ראו עתה כי אני אני הוא
. . . . . .

אני אמית ואחיה
. . . . . .

כי אשא אל שמים ידי
. . . . . .

אם שנותי ברק חרבי
אשיב נקם לצרי

אשכירה חצי מדם
מדם חלל ושביה

הרנינו גוים עמו
ונקם ישיב לצריו

. . . . . .
. . . . . .

ישתו יין נסיכם
ידי עליכם סתרה

ואין אלהים עמדי
. . . . . .

מחצתי ואני ארפא
ואין מידי מציל

ואמרתי חי אנכי לעולם
. . . . . .

ותאחז במשפט ידו
ולמשנאי אשלם

וחרבי תאכל בשר
מראש פרעת אויב

כי דם עבדיו יקום
וכפר אדמתו עמו

Il serait sans doute tentant de combler les lacunes, mais ce serait dangereux. C'est déjà beaucoup que de savoir qu'il y a des omissions. Dans beaucoup de passages bibliques les copistes ont dû sauter des morceaux plus ou moins étendus. Dans ce cantique, le parallélisme et l'uniformité du poème permet de se faire une idée des lacunes ; mais ailleurs il est bien difficile d'en déterminer l'existence et l'importance.

MAYER LAMBERT.

Digitized by Google

LE CHAPEAU JAUNE

CHEZ LES JUIFS COMTADINS

On sait que dans le Comté-Venaissin, comme en beaucoup de pays, les Juifs étaient astreints à porter des signes infamants. C'était d'abord la roue ou rouelle jaune que les conciles d'Avignon, de 1326 et de 1337, imposèrent à tous les Juifs, à partir de l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles. Cette mesure humiliante ne fut jamais acceptée sans protestation, et les Israélites comtadins ne reculèrent devant aucun moyen pour s'y soustraire. Tout nous porte à croire que, malgré toutes les ordonnances, ils parvinrent souvent à s'en affranchir complètement. De là le grand nombre d'édits reprenant, tout en les modifiant parfois, les anciennes prescriptions violées ou tombées en désuétude[1]. Rappelons-en les principales[2].

La bulle de Pie II (1459), imposant aux Juifs la roue ou autre signe jaune, si grand et d'une telle largeur qu'il puisse être vu en dehors des plis de l'habit, fut renouvelée par Alexandre VI (1494) et par Clément VII (1525), qui menaça les contrevenants d'une amende de 100 ducats d'or[3]. Mais dans la pratique, on se montra certainement plus tolérant. Les Juifs eurent recours à la ruse et, s'ils portaient le signe infamant, ils savaient à l'occasion le cacher aux regards indiscrets.

[1] Voir Ulysse Robert, *Étude sur la roue des Juifs depuis le* XIII*e siècle*, dans la *Revue*, t. VI, p. 90 ; Bardinet, *Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin*, *ibid.*, p. 6 et suiv. ; Israël Lévi, *Clément VII et les Juifs du Comtat Venaissin*, t. XXXII, p. 70 et suiv.

[2] A en croire Cambis Velleron (ms. de la bibliothèque d'Avignon), les Juifs du Comtat portèrent longtemps des habillements particuliers, parmi lesquels était le talet. Ce ne serait que dans le courant du XIII*e* et même du XIV*e* siècle qu'ils abandonnèrent leur costume oriental pour prendre le costume européen. Le chapeau jaune n'avait donc pas de raison d'être avant cette époque.

[3] Archives de Vaucluse, C. 42, f° 12.

Digitized by Google

Pour mettre fin à ces agissements, Clément VII remplaça le 13 juin 1525 la roue par un objet plus apparent, le chapeau ou bonnet jaune. Mais sur la protestation des Juifs, cette mesure fut retirée. Paul IV y revint en 1555. Mais, dès 1560, un nouvel édit du même pape autorisa les Juifs à se coiffer du chapeau noir dans les bourgs et villages où ils avaient coutume de trafiquer [1]. De là à le porter dans la ville même de leur carrière, il n'y avait qu'un pas que beaucoup, surtout les Juifs aisés, n'hésitaient pas à franchir, grâce à la bienveillance intéressée de certains agents du pouvoir. Aussi Pie V voulut-il mettre ordre à cet état de choses. Par une bulle de 1566, il confirma celle de son prédécesseur Paul IV, et en demanda la rigoureuse mise à exécution. C'était l'époque la plus douloureuse de l'histoire des Juifs comtadins ; un décret d'expulsion avait été rendu contre eux, et le moindre sujet de mécontentement pouvait en hâter l'application. Pour ne pas irriter leur souverain, déjà si mal disposé à leur égard, les Juifs durent se soumettre complètement aux prescriptions pontificales et se coiffer du couvre-chef tant détesté. Ils le portèrent de même, malgré quelques vaines tentatives d'affranchissement, pendant toute la première occupation française [2]. Mais les papes, en reprenant possession du pays, se montrèrent beaucoup plus tolérants. Malgré les statuts d'Avignon [3], le chapeau jaune disparut complètement [4] pour céder la place au chapeau noir avec pièce d'étoffe jaune sur la partie supérieure. Cette pièce même ne fut pas obligatoire pour certains Juifs voyageant et commerçant dans les villages [5]. Un règlement de Pierre Lacrampe, inquisiteur général d'Avignon, du 20 octobre 1704, supprima cette liberté relative. Il imposa de nouveau le chapeau complètement jaune « à peine de prison ipso facto et autres peines arbitraires et même corporelles en cas de récidive ». Cette ordonnance resta en vigueur jusqu'en 1751, où une autre la modifia de la façon suivante : « Les hommes porteront la marque de couleur jaune sur le chapeau, bien cousue dessus et dessous les ailes [6]. »

Telle était la situation lorsqu'en 1776, les Juifs, voulant supprimer à tout jamais ce signe humiliant, encore trop visible, demandèrent au pape de les autoriser à porter simplement, à la partie

[1] Bibliothèque de Carpentras, ms. 2904 ; même ordonnance de l'auditeur général d'Avignon, année 1564. *Ibid.*
[2] Voir *Pièces justificatives.*
[3] Statuts d'Avignon, année 1698.
[4] Voir *Pièces justificatives.*
[5] Biblioth. d'Avignon, ms. 2863, f° 84.
[6] Biblioth. d'Avignon, ms. 2945, art. XX.

Digitized by Google

supérieure de leur chapeau noir, un morceau d'étoffe jaune. Le moment était on ne peut mieux choisi. La discorde régnait entre les députés du pays très hostiles aux Juifs et, par conséquent, partisans déterminés du chapeau jaune, et le cardinal Durini, représentant de l'autorité pontificale. Le cardinal avait qualifié très sévèrement les actes de l'assemblée comtadine et s'était même permis de ne pas écouter les explications qu'elle voulait lui donner. Les prétentions des Juifs, étant combattues par les députés, ne pouvaient avoir que les sympathies de Monseigneur Durini. Il n'allait cependant pas jusqu'à les défendre et les soutenir ouvertement, il se contenta d'une bienveillante neutralité. Malgré toutes les avances de la représentation comtadine, il ne consentit à faire aucune démarche, et l'assemblée dut se rabattre sur l'évêque de Carpentras, Monseigneur Vignoli, qui se joignit à M. Celestini, chargé d'affaires à Rome, pour prendre en main « la cause du pays ».

Quels étaient les arguments des Juifs ? Nous ne les connaissons que par le mémoire de l'assemblée rédigé dans la séance du 12 juillet 1776.

En voici le résumé. Le chapeau jaune n'est pas une fin, mais un moyen de distinguer les Juifs des chrétiens. Or, ce moyen a souvent changé, et puisque le chapeau noir avec pièce d'étoffe fait suffisamment reconnaître le Juif, pourquoi lui imposer le chapeau complètement jaune ?

En second lieu, cette prétention n'a rien d'excessif. D'autres Juifs des terres pontificales, ceux de Rome et d'Ancône, ne portent-ils pas, depuis longtemps, le chapeau noir avec la pièce d'étoffe ? Rien ne justifie cette différence de traitement.

Enfin, dans les pays environnants, et particulièrement en France, les Juifs ne portent pas non plus le chapeau jaune.

A ces raisonnements, l'assemblée oppose la réponse suivante : La loi est formelle, elle indique clairement et le but et le moyen. C'est à la tourner ou à la violer que tendent les prétentions des Juifs. La marque jaune peut facilement être cachée ou enlevée.

Quant aux Juifs d'Ancône et de Rome, ils ne ressemblent en rien à ceux d'Avignon et du Comtat. Les premiers sont pauvres, avilis, misérables; les seconds riches, insolents, couverts de bijoux. Ils roulent carrosse, ont les plus beaux chevaux, vivent familièrement avec les chrétiens. Tout le commerce est entre leurs mains [1]. Rien ne les distingue plus des chrétiens que le cha-

[1] De nombreux documents prouvent, au contraire, que la situation des Juifs était loin d'être brillante.

Digitized by Google

peau jaune; ils veulent s'en défaire. Il faut, au contraire, le maintenir pour les humilier.

Pour ce qui est des Juifs de France, ils ne vivent dans ce pays que par contrebande et en dépit des lois qui leur en interdisent l'accès. Pour éviter une expulsion, ils doivent nécessairement s'habiller comme les chrétiens, afin de passer inaperçus.

Contre toute attente, l'assemblée eut gain de cause. Le 20 novembre 1776, le saint office rendit un édit confirmant, en les aggravant encore, les bulles de Clément VII et de Pie V. Les Juifs étaient contraints de porter le chapeau jaune et personne, pas même les légats et les cardinaux, n'eut plus le droit de leur accorder la moindre dispense. Malgré cet échec, les Juifs ne se considérèrent pas comme définitivement battus ; ils continuèrent leurs démarches sans arriver à un résultat plus favorable. Ils étaient condamnés à se coiffer de l'humiliant chapeau jusqu'à la Révolution française.

Chose curieuse! après avoir lutté avec tant d'acharnement pour l'abolition de la marque infamante, ils continuèrent à la porter, alors que rien ne les y contraignait. Le chapeau jaune, en effet, ne disparut pas avec la Révolution. Deux ans après, il se dressait encore sur le crâne de beaucoup de Juifs comtadins. Comment expliquer ce singulier phénomène? Les Juis voulaient-ils, comme on nous l'a dit, porter, par économie, leurs chapeaux jusqu'à complète usure ou bien, par une application bizarre du fameux « 'Houkat Hagoy », le couvre-chef détesté était-il devenu le signe extérieur de la piété et de l'orthodoxie? Quoi qu'il en soit, il fallut une ordonnance pour le faire disparaître. Le 25 janvier 1791, le maire de Carpentras fit, en effet, afficher une proclamation enjoignant, au nom des principes de la Constitution française, à tous les Juifs de se défaire de leurs chapeaux jaunes, sous peine de douze livres d'amende.

JULES BAUER.

Digitized by Google

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Permission aux Juifs de porter le chapeau noir en voyage dans le Comtat.

A Mgr Illustrissime et excellentissime vice-légat d'Avignon,

Supplient très humblement les nommés Jassuda Crémieu et José-Ain Crémieu, juifs de la ville de Carpentras, et représentent à votre Excellence comme étant en obligation de faire souvent des voyages dans les villes et lieux du Comtat pour les affaires de leur commune, ils sont très souvent exposés aux insultes et injures des enfants et des personnes indiscrètes, ce qui les oblige d'avoir recours à la bonté et à la générosité de Mgr le vice-légat, afin qu'il lui plaise de leur accorder la permission de porter le chapeau noir dès qu'ils seront sortis de la juiverie dudit Carpentras pour aller dans le Comtat et à Avignon passer et repasser librement sans leur donner aucun empêchement ny faire aucune violence. C'est la grâce que lesdits suppliants espèrent obtenir de sa clémence et ils prient Dieu pour la conservation et la prospérité de Mgr le vice-légat.

Abraham Sarmento, *juif de Livourne, avec son camarade et deux valets.*

Année 1692.

(Biblioth. d'Avignon, ms. 2863, f° 84.)

II.

Extrait d'une lettre écrite a Monseigneur Vignoli, évêque de Carpentras (en séjour a Rome.)

Carpentras, 5 juillet 1776.

..... Nous vous prions très instamment de faire en sorte, avec votre zèle ordinaire, que Sa Sainteté nous rende justice au sujet de notre administration que Mgr le Cardinal Durini a trouvé bon de critiquer, dans tout le public, sans avoir daigné nous entendre, de l'éclaircir et d'obtenir encore de la bienfaisance de notre souverain qu'il rejette l'instance que les Juifs font pour obtenir le chapeau noir contre les titres les plus sacrés et les plus authentiques dont votre grandeur trouvera ici copie (Suivent les bulles de Clément VII et de Pie V).

Les élus du pays.

(Archives de Vaucluse, C. 41, f° 1006.)

Digitized by Google

III.

Assemblée ordinaire du pays : 12 juillet 1776.

.....En laquelle il a été fait lecture du mémoire qui a été dressé, à la suite de la délibération prise par l'assemblée ordinaire du deux du courant, au sujet de la demande faite par les Juifs de pouvoir quitter entièrement le chapeau jaune pour prendre le chapeau noir avec une pièce d'étoffe au-dessus.

Après laquelle lecture, ledit mémoire ayant été approuvé par ladite assemblée, elle a délibéré de l'enregistrer à la suite des présentes et d'en envoyer une copie à M. Celestini, agent du pays en la Cour de Rome, afin qu'il en fasse l'usage convenable en employant même les avocats qu'il croira nécessaires afin d'empêcher l'effet de la demande des Juifs.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11.)

IV.

Extrait du mémoire des Etats du Conseil venaissin au sujet des Juifs qui y sont etablis.

..... Comme la tête est la partie la plus apparente du corps, c'est aussi sur la tête qu'on a eu l'attention d'ordonner que soit placé le signe distinctif. Paul IV, dans sa constitution du 12 juillet 1555, ordonne très expressément que les Juifs porteront le bonnet ou chapeau jaune et les Juives une autre marque sur la tête qui ne puisse être cachée en aucune manière. Ce souverain pontife comprenait combien l'obligation imposée aux Juifs de porter le chapeau jaune était nécessaire, puisqu'il défendait à tous les légats, présidents et vice-légats de les en dispenser.

Le saint pape Pie V, confirmant, par sa constitution du 18 avril 1566, celle de Paul IV, ordonne très expressément que, pour ôter toute équivoque, le bonnet ou chapeau des Juifs doit être en couleur jaune.

Le premier concile de Milan, rapporté dans le volume XV des conciles généraux part. IV, page 332, *De Judeis*, fit la même ordonnance sur le chapeau jaune. Nous pourrions citer bien d'autres lois générales également précises et respectables par lesquelles il est ordonné que les Juifs seront obligés de porter le chapeau jaune, mais, pour raison de brièveté, nous nous attacherons surtout à celles qui ont été expressément et particulièrement faites pour les Juifs d'Avignon et du Comté Venaissin.

Nous voyons dans le statut d'Avignon que, conformément à la disposition des constitutions apostoliques, il est ordonné que pour que les Juifs puissent être distingués des chrétiens, ils seront obligés de

Digitized by Google

porter le chapeau de couleur jaune et les Juives un signe sur la tête de même couleur (Livre I, Rubric. 34, art. V). Ce qui est disposé à cet égard par les souverains pontifes relativement aux Juifs établis à Carpentras et dans le Comté Venaissin n'est pas moins clair. Pie II, dans sa bulle datée de Mantoue du 5e janvier 1459, voulant pourvoir aux avantages des habitants de Carpentras et à ceux du Comté Venaissin, daigna confirmer ce qu'il avait établi dans une autre de ses constitutions, que les Juifs de Carpentras et du comté Venaissin osaient enfreindre, et il ordonnait en même temps que les Juifs porteraient une raie ou un autre signe de couleur jaune si grand et d'une telle largeur qu'il dût être vu du dedans et du dehors de l'habit.

Mais les Juifs de Carpentras et d'Avignon ne tardèrent pas d'éluder des ordres aussi précis et aussi nécessaires; ils s'appliquèrent aussitôt à cacher le signe prescrit par Pie II, et a trouver par là le moyen d'être moins distingués des chrétiens. Les habitants du pays furent obligés de recourir de nouveau au Saint-Siège.

Le pape Clément VII ne tarda pas d'avoir égard à des plaintes aussi justes; il fit une constitution datée de Rome du 13 juin 1525. On voit dans cette bulle : 1° que les Juifs établis dans Avignon, Carpentras et dans les autres villes du Comté Venaissin, poussés par leur propre témérité et enflés d'orgueil, affectaient de porter les habits des chrétiens et de marcher comme les chrétiens eux-mêmes et qu'ils osaient quitter ou cacher la marque qu'ils devaient porter sur la poitrine; 2° le souverain pontife, voulant réprimer un pareil attentat, et croyant nécessaire d'employer des précautions propices pour que les Juifs fussent parfaitement distingués de tous les chrétiens, ordonne que, sans exception ni retard et sous peine de cent ducats d'or, payables à chaque contrevenant, et en cas d'insolvabilité par la communauté des Juifs, les mêmes Juifs établis dans Avignon, Carpentras et le Comté Venaissin eussent à prendre le chapeau jaune ou bonnet jaune sans oser le quitter.

A la vue de titres aussi clairs du souverain lui-même, qui aurait pu croire que les Juifs d'Avignon et du Comté eussent la présomption de s'y soustraire? C'est pourtant ce qu'on vient de voir au très grand scandale des chrétiens et surtout des gens de bien.

D'abord, comme ils ont en horreur la couleur jaune, sans doute par cela seul qu'il leur est ordonné précisément de la porter, quelques-uns des Juifs avaient commencé à porter le chapeau d'une couleur tirant sur le rouge de sorte qu'on voyait une partie des Juifs, c'est-à-dire les riches et les jeunes fanfarons, portant des chapeaux rougeâtres très élégamment ajustés, tandis que les pauvres et quelques vieux tant seulement conservaient le chapeau de couleur totalement jaune. Nous savons que dès lors, les supérieurs animés d'un saint zèle contre un pareil abus avaient pris le moyen de le faire cesser et de remettre les constitutions apostoliques dans leur parfaite et étroite exécution. Mais la prise du Comtat et d'Avignon qui survint,

Digitized by Google

dans ces circonstances, empêcha l'heureux effet d'un dessein aussi juste et aussi louable.

Les Juifs n'ont pas laissé échapper le temps de la domination française pour tâcher de la mettre à profit et se soustraire au chapeau jaune, sinon en tout du moins en partie, mais grâce au zèle des administrateurs publics, ils n'ont rien pu obtenir.

On se flattait qu'enfin le pays étant retourné sous la domination du saint siège, tout reviendrait dans l'ordre primitif, mais combien les chrétiens ont été trompés dans leurs espérances! Ce retour si désiré n'a pas été plutôt arrivé que l'on a vu les Juifs quitter totalement le chapeau jaune et prendre le chapeau noir comme les chrétiens, se contentant seulement de mettre un morceau d'étoffe sur la forme du chapeau, et, qui plus est, les chrétiens ont la douleur d'apprendre que les Juifs remplis comme à l'ordinaire d'espérances les plus flatteuses, comptant sur des protecteurs qu'ils n'ont que trop souvent l'art de surprendre, font à Rome les plus grands efforts pour obtenir cette fatale permission qu'ils désirent avec tant d'ardeur de quitter le chapeau jaune et de prendre le chapeau noir avec la seule pièce d'étoffe sur la forme du chapeau, affectant d'insinuer que la pièce d'étoffe est une marque suffisante pour les faire distinguer des chrétiens (Suit une série de compliments au pape et l'énumération des raisons nécessitant le maintien du chapeau jaune).

..... Il est difficile d'imaginer quels sont les motifs sur lesquels les Juifs peuvent se fonder pour oser se flatter qu'ils pourront réussir à obtenir le renversement de tant de constitutions apostoliques. Nous apprenons que ces prétextes sont au nombre de deux.

En premier lieu, ils disent que la pièce d'étoffe appliquée sur la forme du chapeau noir est une marque suffisante pour les faire distinguer du chrétien; ils n'ignorent pas que le statut d'Avignon les oblige à porter le chapeau jaune, et, par cela, ils insinuent que la fin pour laquelle le chapeau jaune a été ordonné aux Juifs qu'ils puissent être distingués des chrétiens. Ce sont les paroles du statut, et ils ajoutent que la pièce d'étoffe étant suffisante pour remplir cet objet, la disposition du statut en reste accomplie, sans qu'il soit nécessaire de recouvrir un chapeau jaune, lequel est non la fin du statut mais un simple moyen pour y parvenir qui peut très bien être rempli par equipotens, c'est-à-dire par la simple pièce d'étoffe. C'est donc ainsi que, pour la première fois, les Juifs découvrent l'esprit de la loi, prétendent se soustraire à la lettre qui véritablement est meurtrière pour eux, ou pour mieux dire, c'est ainsi que, par le secours d'un simple sophisme, ils prétendent éluder l'esprit et la lettre de la loi la plus claire.....

..... Mais on serait encore bien plus indigné contre les Juifs, si l'on avait vu la manière avec laquelle ils portent cette pièce.

1° En élevant les ailes du chapeau qui sont totalement noires, ils viennent à bout de cacher, dans sa plus grande partie ou même dans

Digitized by Google

sa totalité, la pièce d'étoffe qui couvre à peine le dessus de la forme du chapeau.

2° Quand le Juif est grand et qu'il a son chapeau sur la tête il est impossible à ceux des chrétiens qui sont petits de stature de voir la pièce qui n'est que sur la partie supérieure de la forme du chapeau noir.

3° Les Juifs dédaignent même de porter cette pièce d'étoffe de couleur jaune; ils la portent impunément de couleur grise ou blanche, il y en a même qui se contentent d'y mettre un morceau de papier.

4° Ils ont l'adresse d'attacher cette pièce d'étoffe quelquefois avec de simples épingles, mais toujours si facile à pouvoir la détacher qu'ils l'ôtent quand ils veulent.

5° Il est aisé de concevoir que le chapeau jaune en tout temps et toute occasion est aperçu, mais que le chapeau noir, avec une simple pièce d'étoffe, ne l'est point, surtout lorsque le jour commence à faire place à la nuit.....

..... Nous savons bien, et nous ne le nions pas, que le port du chapeau jaune a été ordonné par la bulle de Clément VII, comme un distinctif qui doit exister entre les Juifs et les chrétiens, mais il faut convenir, en même temps, qu'il a été ordonné comme un distinctif seul suffisant pour un objet d'une aussi grande considération.

Il faut convenir encore que le chapeau jaune a été ordonné dans la bulle de Clément VII, comme une punition de leur infraction à la bulle de Pie II, en cachant malicieusement ou en cessant de porter la roue ou le signe jaune sur l'habit comme Pie II leur avait enjoint.

En second lieu, les Juifs d'Avignon et du Comtat, pour obtenir les fins d'une prétention aussi inouïe et à laquelle on n'aurait jamais dû s'attendre, ne manqueront pas d'alléguer l'exemple des Juifs de Rome, d'Ancône et d'autres états d'Italie qui tous ont le seul distinctif du chapeau noir avec la pièce d'étoffe. Nous respectons certainement tout ce que les princes trouvent bon d'ordonner dans leur état, à plus forte raison respectons-nous ce que les papes, nos augustes souverains, ordonnent dans le leur; mais il nous sera permis de dire si quelque raison, quelque usage particulier rend suffisant à Rome le seul distinctif de la pièce d'étoffe, cette raison et cet usage n'existant pas dans le Comtat, on ne doit pas se servir de ce qui se pratique à Rome pour en faire une loi pour Avignon et le Comtat.

Nous dirons plus, nous ajoutons qu'il y a dans Avignon et le Comtat, des raisons et des usages particuliers qui font que ce qui s'observe à Rome ne doit point affecter le Comtat et même que tout doit concourir à empêcher que la tolérance que l'on a à Rome pour les Juifs relativement au chapeau jaune ne soit admise dans le Comtat.

A Rome, les Juifs, en général, sont pauvres, avilis ; ils n'exercent point la mercature publiquement, ils sont bornés à la friperie, ils ne cherchent pas à se confondre, à se mêler avec les chrétiens, rien ne

Digitized by Google

les engage à supprimer et à cacher leur distinctif, ils ne peuvent faire au chrétien aucune émulation, aucune jalousie.

Il en est tout autrement à Avignon et dans le Comtat, ils s'y sont emparés de tout le négoce. Leurs richesses, leur opulence sont passées au plus haut point. Non contents de rivaliser avec les chrétiens, ils s'efforcent même de les surpasser dans leurs parures, dans leurs bijoux et toute sorte de luxe; ils affectent d'avoir des servantes et des valets chrétiens qu'ils emploient aux offices les plus bas; ils abordent dans les villes sur les plus beaux chevaux ou dans des voitures dorées, le commerce et certains arts qu'ils exercent ne leur fournissent que trop d'occasions de fréquenter les maisons chrétiennes et d'y aller, même la nuit, contre la teneur des ordres les plus précis. Comblés de tant d'avantages, il n'y a qu'un seul objet qui les tienne en respect, les inquiète et les humilie: c'est le chapeau jaune. Leur grand but est donc de le secouer. Ils n'ont que trop facilement trouvé le moyen d'en venir à bout, depuis environ deux ans, en substituant au chapeau jaune le chapeau noir avec une pièce d'étoffe.

Mais ils n'ont pas tardé d'abuser d'une pareille permission, non seulement, ainsi qu'il a été ci-dessus observé, ils trouvent le moyen de cacher, en tout ou en partie, ce distinctif équivoque et de le rendre illusoire, mais il y en a qui par la qualité et la couleur de l'étoffe et par la manière dont ils la portent, paraissent vouloir en faire comme un ornement.....

Nous ne croyons pas que les Juifs du Comtat et d'Avignon veuillent citer l'exemple des Juifs qui se trouvent en France et qui y portent publiquement le chapeau noir, car il suffirait d'observer qu'en France, non seulement les Juifs n'y vivent pas en communauté avec l'exercice libre et public de leur religion, mais encore, suivant les lois du royaume, ils ne peuvent et ne doivent y être tolérés en aucune manière. Si donc, contre la teneur de ces lois, il paraît quelques Juifs dans le royaume de France, ils doivent y paraître nécessairement à l'égal des chrétiens, comme n'y étant point connus, sans quoi ils devraient être soumis à toute la rigueur des lois. Ainsi il n'y a aucune comparaison à faire entre les communautés des Juifs dans le Comtat et les quelques Juifs qui peuvent être éparpillés en France.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11 et suiv.)

V.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante-six et le vingt novembre,

Le syndic a exposé qu'enfin le renouvellement de l'édit du Saint-Office touchant les Juifs vient d'arriver et d'être publié dans cette ville, qu'il est porté par l'article XX dudit Edit que Sa Sainteté

Digitized by Google

adhère non seulement à la bulle de Paul IV, renouvelée par Pie V, mais spécialement au bref de Clément VII en date du 13 juin 1525, soit directement pour l'État d'Avignon et selon le statut de la même ville, Livre I, titre *De Judaeis*, Rubric 34, article 5, ordonne et commande que les Juifs de l'un et l'autre sexe qui habitent à présent ou habiteront dans les villes d'Avignon et Carpentras et dans le Comtat Venaissin soient obligés de porter la marque de couleur jaune, c'est-à-dire que les hommes doivent porter le *chapeau tout de couleur jaune*, sans aucun voile ou bande par-dessus, et que les femmes doivent pareillement porter la marque de couleur jaune à découvert sur leur tête; qu'il est porté par l'article XXI qu'à l'avenir on n'aura nul égard à aucune permission émanée de quelque tribunal que ce soit, ou de personnes de quelque dignité, grade ou office qu'ils puissent être, quoique vice-légat même d'Avignon, évêques, majordomes, cardinal, légat ou camerlingue de la sainte Église. M. le syndic a ajouté en conséquence : les Juifs sont obligés de quitter le chapeau noir avec pièce d'étoffe et de reprendre le chapeau entièrement jaune.

(C. 42, f° 81.)

VI.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante sept et ce second janvier.

..... M. le syndic a encore exposé, à cette occasion, qu'il est venu à sa notice que les Juifs du Comté Venaissin et de la ville d'Avignon renouvellent leurs efforts à Rome pour obtenir la révocation du susdit édit et, en conséquence, qu'il leur soit permis de reprendre le chapeau de couleur noire avec le seul distinctif d'une pièce d'étoffe et qu'ils font même les offres les plus spécieuses pour obtenir cette grâce. M. le syndic croit inutile de remettre sous les yeux de cette assemblée les justes et puissants motifs qui l'ont engagé de faire à Rome, avec son zèle ordinaire, les représentations convenables. L'assemblée décide d'écrire des lettres à Mgr le cardinal Pallavicini, ministre et secrétaire d'État, et à son Eminence le cardinal Torrigiani, secrétaire de la sacrée congrégation du Saint-Office à Rome.

(C. 42, f° 97.)

VII.

Assemblée générale des seigneurs et messieurs les Elus, syndic et procureur général des trois états du Comté Venaissin.

..... Suit un nouveau vote pour le maintien rigoureux du chapeau jaune.

(C. 42, f° 136.)

Digitized by Google

VIII.

Proclamation.

Nous, maire et officiers municipaux, en suite de la pétition faite par la société des Amis de la Constitution, à la demande de M. le Maire de Courthezon et de M. le commandant des Gardes nationales françaises, au nom desdits Gardes qui ont volé à notre secours en vertu de la délibération du Conseil général du jour d'hier et ensuite des principes de la sublime constitution française, ordonnons aux Juifs de porter le chapeau noir, à peine de douze livres d'amende, faisons très expresse inhibition et défense à toutes personnes de les insulter, sous peine de douze livres d'amende, et déclarons que les pères seront responsables des insultes que pourront faire les enfants.

A Carpentras, dans la maison commune, ce 25 janvier 1791.

Signés : D'Aurel, *maire*, Damian, Barjavel, Flandrin, J. Escoffier, Allié l'aîné, Durand, J.-J. Esclargon, Aymé, Barjavel, *officiers municipaux*[1].

[1] Pièce trouvée chez M. Abr. Lunel, de Carpentras, qui a bien voulu nous permettre d'en prendre une copie.

Digitized by Google

UN MANUSCRIT DU MISCHNÉ TORA

Autour du remarquable manuscrit du *Mischné Tora*, de Maïmonide, ayant appartenu aux petits-fils de Don Isaac Abravanel et à la bibliothèque d'Abraham ben Menahem Rovigo, et qui est arrivé il y a environ une dizaine d'années en la possession de M. Julius Hamburger, marchand d'antiquités à Francfort-sur-le-Mein, par l'achat de la bibliothèque du marquis Carlo Trivulzio, de Milan [1], il s'est formé une légende qui a fait considérer ce manuscrit, déjà si précieux par lui-même, comme une vénérable relique. On a prétendu que c'est le même ouvrage pour lequel Isaac Abravanel aurait, dit-on, payé trente mille ducats [2]. On disait même, pour rehausser le glorieux éclat de ce manuscrit, que c'est de la main d'Abravanel qu'émane cette note, écrite en hébreu, d'une encre pâlie : « C'est ici, à Venise, que j'écris ceci, le cœur brisé au souvenir des jours bénis, moi Isaac Abravanel, le plus petit parmi les hommes. » Les petits-fils de Don Isaac auraient racheté plus tard à Ferrare, au prix de cinq cents ducats, ce trésor de famille qui avait été aliéné, comme on le déduit du titre de vente lui-même, avec toute l'apparence d'une érudition sérieuse [3]. Sur le premier acte de vente que contient le manuscrit, Moïse Nahmanide aurait signé comme témoin (1351); toutefois, on ajoute consciencieusement que cette signature est « difficile à déchiffrer [4] ».

A la vérité, la lecture qu'on a proposée de la prétendue note de censeur doit déjà éveiller nos doutes. Le censeur aurait écrit au bas du manuscrit, à la date du 15 décembre 1574, les mots suivants [5] : *Venuus p. me Sausennti frangellit*, ou, d'après le se-

[1] *Catalog der Antiquitäten-Sammlung von Julius Hamburger*, Francfort-sur-Mein, 1888, p. 75-76.

[2] D'après une fable du קורא הדורות, p. 125.

[3] שינויי נוסחאות *Abweichungen des gedruckten Textes des Jad Hachasaka*, Francfort-sur-Mein, 1889, préface.

[4] *Catalog*, p. 76.

[5] *Ibid.*, p. 75.

Digitized by Google

cond déchiffrement[1] : *Revisus p. me Laurentiù Franguellù*. C'est évidemment le fameux censeur Laurent Franguella qui commença, à partir de 1571, à expurger les imprimés et manuscrits hébreux, qui composa lui-même un Manuel pour les censeurs de cette littérature et qui fut encore envoyé en 1595 comme censeur à Mantoue pour examiner tous les livres rabbiniques de cette communauté[2].

Si ce détail est à peu près exact, sauf quelques altérations, on ne peut deviner, par contre, après un examen minutieux du manuscrit, comment on y a vu les autres indications qui ont rendu ce monument si fameux. Grâce à l'obligeance du possesseur actuel du manuscrit, M. Hermann Kramer, de Francfort-sur-le-Mein, et de M. Frauberger, de Düsseldorf, qui a exécuté les photographies des documents de ce manuscrit, à mon intention, sa véritable et authentique histoire peut maintenant être établie et il ne reste plus rien des affirmations formulées jusqu'à présent. Mais on voit apparaître toute une série de faits qui rendent ce ms. encore plus remarquable, malgré la disparition apparente de son auréole.

Si l'origine de ce précieux monument de l'art des copistes et enlumineurs juifs reste provisoirement enveloppée de mystère, puisque nous n'avons aucune donnée ni sur le scribe ni sur l'époque et le lieu où le manuscrit a été écrit, l'histoire de ses aventures et de ses divers propriétaires peut, du moins, être établie, en partie, avec clarté et certitude.

Le premier des trois actes de vente conservés à la fin du manuscrit, au bas de l'avant-dernière feuille, — particularité qui a rendu les noms des témoins méconnaissables sur la photographie — nous apprend que, le vendredi 6 mai 1351, le ms. a été vendu à Avignon. Le premier possesseur, Don Luis ben Samuel de Lagarde[3], vend ce magnifique manuscrit (l'acte de vente ne parle pas des miniatures) à Manassé ben Jacob de Navarre, domicilié à Avignon. L'intermédiaire qui a conclu la vente, encaissé le prix, donné quittance en présence de l'acheteur et des témoins, en se déclarant responsable sous garantie de sa fortune totale devant le tribunal papal d'Avignon et toute autre juridiction contre toute revendication, porte le nom d'Eliot Joseph de la Haye, c'est-à-dire, d'après la coutume existant déjà à cette

[1] טירנריר, *l. cit.*

[2] Cf. G. Sacerdote, dans la *Revue*, XXX, 271 et suiv., et M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, 165.

[3] Cf. Neubauer, *Revue*, IX, 215, note 2, et H. Gross, *Gallia Judaica*, p. 16, 134 ; 313 dans l'Index, p. 685, est une faute d'impression.

Digitized by Google

époque de faire suivre le nom du fils du nom du père comme deuxième nom [1], Elia ben Joseph, surnommé probablement de la Haye, du nom d'une localité. Le prix auquel le manuscrit avait été vendu a été effacé plus tard intentionnellement dans le document, sans doute pour en tirer une somme plus élevée à la prochaine vente. Ainsi s'explique la seule lacune existant dans le document, d'ailleurs parfaitement conservé.

Vingt-deux ans plus tard, le 25 février 1373, encore un vendredi, à Arles, le manuscrit passe de la possession de Don Abraham Vidal de Bourrian en celle de Juda ben Daniel, au prix de cinquante florins d'Avignon [2]. Devant les témoins, David ben David Abigdor et Isaac ben Yiçhar Kaslia [3], le vendeur déclare avoir reçu intégralement le prix de vente et s'engage en échange à garantir le nouveau possesseur contre toute revendication. Le vendeur était peut-être le père de ce Vidal Abraham de Bourrian qui, en 1387, a joué un si triste rôle, comme faux témoin, dans le procès de Maître Duran de Cadenet et de sa prétendue fiancée Méronne, fille d'En Salves Cazin d'Arles [4]. David Abigdor, un des signataires du contrat de vente, pourrait avoir appartenu à cette famille considérée, dont est issu également le traducteur provençal Salomon ben Abraham Abigdor [5].

Il s'écoule environ cent soixante-quinze ans jusqu'à ce que nous ayons de nouveau une indication précise sur le lieu où se trouve notre manuscrit. Nous ne savons pas ce qu'il est devenu lors de l'expulsion des Juifs d'Arles, en 1493. Sa présence nous est révélée seulement par un acte authentique à Ferrare, 1547, où il fut de nouveau vendu un vendredi, le 18 novembre. Le vendeur comme l'acquéreur et les témoins sont des personnalités bien connues dans l'histoire juive. Abraham ben Menahem Finzi, de Rovigo, le possesseur du manuscrit, qui a fait partie plus tard du rabbinat de Ferrare [6], était sans doute le petit-fils de R. Abraham de Rovigo et le neveu de R. Israël, chef de l'école de Ferrare, que

[1] Cf. H. Gross dans la *Monatsschrift*, 1880, p. 409, note 1.

[2] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 563.

[3] H. Gross, *Gallia Judaica*, 621, rapporte au nom de M. Israël Lévi cette leçon : יצחק צין יצדר קשלאה et voudrait corriger Kaslia en קשלארי « de Caslar ». Toutefois, la leçon קשלאה est tout à fait sûre, et c'est seulement צין dont on voudrait faire *Sen*, mot qui pourtant s'écrit שן d'une façon constante, qu'il faut corriger en בן.

[4] Cf. H. Gross, *Monatsschr.*, 1880, 408 et suiv., et *Gallia Judaica*, p. 87 et suiv.

[5] *Monatsschr.*, p. 410, note 1.

[6] Il signa, en effet, avec Haskito et Abraham Bondia, le 22 Marheschvan 5327, à Ferrare, un acte du rabbinat ; cf. Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 24 (d'après ר"ם 31).

Digitized by Google

Guedalya ibn Yahya[1] nomme tous deux ses maîtres, qui lui ont conféré l'ordination rabbinique. Son père, Menahem, avait deux frères, Eliézer et Elyakim, avec lesquels il s'occupa de réunir les éléments d'une bibliothèque. D'après une note du mois de juin 1512, consignée sur un manuscrit en parchemin du commentaire sur le Pentateuque d'Abraham ibn Ezra, qui est actuellement en ma possession, ce manuscrit a été acquis avec d'autres livres par les trois frères, Eliézer, Elyakim et Menahem, fils d'Abraham Rovigo de Ferrare[2]. En 1527, la bibliothèque fut partagée, à Mantoue, entre les trois frères[3]. Cinquante-six manuscrits et imprimés devinrent la propriété du seul Menahem, qui en a consigné la liste exacte sur la dernière feuille de notre ms. Le ms. même, qui a sans doute mérité par ses miniatures d'être qualifié de « beau », se trouve en tête de la liste. Abraham ben Menahem de Rovigo, son héritier, ne conserva ce précieux ouvrage que pendant vingt ans. En 1547, il se défait de ce trésor, qui évidemment avait excité l'envie des deux principaux membres de la communauté de Ferrare, les frères Don Jacob et Don Juda Abravanel[4]. Lors de l'expulsion des Juifs de Naples, ils étaient venus à Ferrare, en 1540, avec leur père, Don Samuel Abravanel[5], le grand bienfaiteur des Juifs napolitains. Don Samuel était déjà mort lorsque ses fils, continuant les traditions et les vertus de la famille, qui s'était toujours imposé comme un devoir de cultiver et de protéger la littérature hébraïque, entrèrent en possession du précieux manuscrit de Maïmonide.

Les témoins étaient Baruch Uziel ben Baruch Hazak, appelé généralement Hazkito ou Forti[6], qui plus tard a fait partie du corps rabbinique de Ferrare, et Moïse Yabéç ; ils déclarent qu'Abraham ben Menahem Finzi di Rovigo a vendu de son plein gré le manuscrit aux frères Abravanel, en renonçant à la plus-

[1] שלשלת הקבלה, éd. de Venise, f° 65 *b* ; Menahem ben Abraham de Rovigo mentionné dans un ms. Halberstam, קהלת שלמה, était sans doute son père.

[2] קנין כספנו אליעזר ואליקים ומנחם פנצי בכאו' אברהם פנצי זלה"ה מרוויגו קנינו אותו עם ספרים אחרים מכר' דוד מווינטורה יצו' פה פירדה יוניו ערב ה' יזכנו להגות בו אותנו וזרענו מעתה ועד עולם.

[3] Suivant le catalogue des ouvrages, dans l'appendice.

[4] Juda ben Joseph ben Juda Abravanel, qui mourut à Ferrare le jeudi 15 décembre 1583, et dont J. B. Lévi (תקנות חכמים, éd. S. J. Halberstam, Brody, 1879, p. 10) a découvert la pierre tombale à Ferrare, était sans doute le petit-fils de ce Juda.

[5] שלשלת הקבלה, 65 *b*.

[6] Zunz, כרם חמד, V, 155. Josef ben Matatia Trèves, à propos de la dispute de Samuel ben Moïse de Perugia avec Josef Tamari de Venise, en 1566, fait une allusion blessante au nom de Hazkito en lui appliquant ces mots החזק הוא הרפה de Nombres, XIII, 18 (voir אלה הדברים, 8 *a*, avant la fin).

Digitized by Google

value[1] qu'il pouvait acquérir et en s'engageant à les défendre contre toute prétention éventuelle à la possession de ce document. C'est le même Hazkito qui a composé en l'honneur de Don Isaac Abravanel une courte biographie[2].

Le prix que Rovigo a reçu pour son manuscrit n'est pas indiqué[3]; on ne trouve non plus dans le manuscrit aucune trace du nom d'Isaac Abravanel, que ce dernier aurait écrit lui-même. Ce qu'on a pris pour un cri de douleur arraché à cet homme qui avait été chassé de ses foyers, c'est l'introduction d'une liste de naissances qui, selon l'antique usage juif, furent inscrites dans ce précieux manuscrit. Si, comme je le suppose, cette liste provient de la famille Rovigo, elle prouverait que ce trésor se trouvait déjà dans cette famille au commencement du XVIe siècle. Le nom d'Abraham revient souvent dans cette génération. A la date du 27 mai 1509, on trouve la naissance d'une fille du nom de Sara, et à la date du 7 mai 1511, à Mantoue, celle d'un fils nommé Abraham. Si c'est cet Abraham qui a vendu notre ms., il aurait eu trente-six ans à l'époque de la vente. Cette liste nous apprend aussi la naissance de deux frères, Elia, né à Mantoue, le 7 août 1515, et Ruben, né à Rovigo, le 17 juin 1503 (?).

Des cinquante-quatre manuscrits et imprimés dont Menahem di Rovigo, le père d'Abraham, a dressé le catalogue lors du partage, et dont neuf restèrent à ses frères, à savoir cinq imprimés, qui étaient des traités du Talmud, à son frère Eliézer pour servir de livres d'étude à ses enfants, et quatre manuscrits à son frère Elyakim, à qui Menahem les laissa pour ses neveux[4], il doit sûrement encore en exister plusieurs qui sont disséminés dans les bibliothèques publiques ou privées, et il sera sans doute possible de prouver, par les inscriptions qu'ils contiennent, qu'ils faisaient partie de ce fonds. Provisoirement, on ne connaît avec certitude que l'existence de deux d'entre eux : le Commentaire du Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra, que j'ai dans ma collection, et le ms. du *Mischné-Tora* qui a fait partie de la *Trivulziana*. Il n'est guère possible d'établir quand ce ms. a passé de la main des frères Abravanel à des mains étrangères, vu l'absence de notes manus-

[1] Dans שטרי, préface, ces mots sont ainsi rendus : « J'atteste en même temps que dans ce livre *il n'existe pas de faute*; si les sus-dits seigneurs, que Dieu les protège, y trouvaient néanmoins une faute, je déclare notre contrat nul. »

[2] Voir מעיני הישועה d'Abravanel.

[3] Dans שטרי, préface, Abraham ben Menahem, appelé ici *Maranik*, déclare : « J'en ai reçu trois cents ducats d'or ».

[4] Voir le Catalogue. Un beau-frère de Menahem portait, comme nous l'apprenons là, le nom de Yekutiel Poggibonzi. Il dit que les deux derniers mss. étaient en sa possession depuis 1517.

Digitized by Google

crites et de tout renseignement sur le nom des propriétaires ultérieurs.

Nous avons apporté, pour notre part, notre contribution à la vérité en dissipant les légendes répandues sur la provenance et l'histoire de ce ms. Il appartient maintenant à la science de se consacrer à l'étude de sa valeur artistique et de déterminer la place qu'occupent les miniatures dans l'art de l'enluminure des manuscrits juifs.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

בפנינו עדים חתומי מטה בא ר' אליה בר' יוסף וכך אמר לנו היו עלי עדים וכתבו וחתמו בכל לשון שכל זכות ותנו ליד דון מנשה יקוב נורי הדר אויניון מחמת שהבאתי לידו זה הכרך שיש בו ארבעה עשר ספרים חברם הרב הגדול רבינו משה אבן מימון על ספרי התלמוד והנני שלוח מאת הנעלה דון לוז שמואל די לגרדא ואמת לא עשאני שליח בשטר רק על פיו דבר ומלאתי את דבריו כי ידעתי כי דון מנשה הנזכר קבל מאת דון לוז הנזכר זה הספר הנמכר הבאתי פה ביתו דון מנשה הנזכר וחלה ממני מאחר שאין בידי חתימה מאת דון לוז הנזכר שאמכרהו לו אני ושאשעבד לו נכסי דקנאי ודאקנה על זאת המכירה וכן עשיתי הנני מוכר לו זה הספר שיש בו ארבעה עשר ספרי הרב הנזכר שאני נוטל מידו לידי בפניכם והנה דון מנשה הנזכר נותן לידי הסך כמו שאתם רואים לזה אני משעבד לו עצמי ונכסי להעמיד זה המכר לידו ולסלק כל טרפן ומערער שיבא ויערער על מכירה זו כי את דברים אלו שמענו מפי ר' אליהו בר' יוסף הנזכר המכונה אליוט יוסף דלהייא ובפני דון מנשה הנזכר וקבל הסך הנזכר ר' אליהו הנזכר בפנינו ושעבד עצמו על הסך הנזכר ולהעמיד המכר ושעבד עצמו ונכסיו לכח חצר אדוננו האפיפור ירום הודו ולכח כל חצר וחצר שירצה דון (דון) מנשה הנזכר בבטול כל מודעי ומודעי דמודעי ואחריות וחומר שטר מכירה זו כאחריות וחמר כל שטרי מכירות והודאות העשויים כתקון חכמים ומה שהיה לפנינו היום יום ו' תשיעי לחדש אייר שנת מאה ואחד עשר לפרט לאלף השישי כתבנו וחתמנו ונתננו ליד דון מנשה הנזכר לראיה ולזכרון.

בפנינו עדים חתומי מטה עדות נאמנה בא הנעלה דון אברם וידאל דבוריאן מתגורר פה ארלדי וכן אמר לנו היו עלי עדים וכתבו בכל לשון של זכות וקנו ממני בקנין גמור וקבלו ממני שבועת התורה וחתמו ותנו ביד הנעלה ר יהודה בר דניאל להיות לו לעדה איך אני אברם

Digitized by Google

הנזכר מודה בפניכם הודאה ברורה שרירא וקיימא דלא להשנאה ודלא למהדר מנה לעלם שמכרתי זה הספר מרבינו משה בן מימון זל אל הנעלה ר יהודה הנזכר בערך חמשים פרחים מאדוננו האפפיור ירום הודו והנה קבלתי אותם החמשים פרחים זהב הנזכרים מידו לידי בשלמות ועתה הנני מכאן ולהבא נותן לו כח ורשות להחזיק בו הוא וכל הבאים מכחו מיומא דנן ולעלם ומקבל אני על עצמי בשבועת התורה ובקנין גמור ומשעבד אני כל נכסי דקנאי ודאקנה לפצות ולהדיח כל טועין וכל מעריר שיבא לטעון ולערער על מכירת זה הספר הנזכר כי כבר מכרתי אותו מכירה גמורה וחלוטה וקבלתי המעות בשלמות כנזכר ואנחנו הבאים על החתום לבקשת הנעלה ר יהודה הנזכר קנינו מיד דון אברם הנזכר בקניין גמור ונשבע בפנינו שבועת התורה לקיים המכירה מהספר הזה ולמען היות ביד הנעלה ר יהודה הנזכר ולבאים מכחו לעדות ולראיה ולזכות כתבנו וחתמנו שמותינו פה ארלדי בראש חדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ושלשים ושלש לבריאת עולם.

דוד בן דוד אביגדור
יצחק בן יצהר קשליאה יצו

בפנינו עדים חמ היום יום ו ששה בכסליו שהוא יח נובימרו שנת חמשת אלפים ושלש מאות ושמנה לבריאת עולם פה פיראדה בא לפנינו המשכיל ונבון כמר אברהם יצו בכמר מנחם פנצי מרוויגו זל ואמר לנו הוו עלינו עדים וקנו ממנו בדעת גמור אגב סודר וכתבו בכל לשון של זכות וראיה וחתמו ליד הנשאים ומפוארי אחים השרים כמר דון יעקב וכמר דון יהודה יצו בני הצדיק החסיד החכם השלם השר דון שמואל אברבנאל זצל להיות בידם וביד באי כחם ויורשיהם אחריהם לעדות וראיה מן יומא דנן ולעלם איך מרצון נפשי הטוב מכרתי זה הספר שהוא המשנה תורה של הרד ספרים שחבר הרב הגדול רבינו משה בן מיימון זל אל האחים דון יעקב ודון יהודה יצו הנל מכירה גמורה שרירא וקיימא וקבלתי דמי שוויו משלם מיד ליד במחושבים ומוחל אני כל טעות או אונאה שיוכל להיות במכירה זו ונותן במתנה גמורה כל מה שהיה שוה יותר מהסך שקבלתי מהם ונשבע אני בשבועה חמורה בתקיעת כף שלא לטעון מעולם לא אני ולא אחרים בשמי על המכירה הזאת ונודר אני ב״״ קנין הנל לסלק מעל האחים הנל כל מי שיבא מארבע רוחות העולם איש או אשה יהודי או ארמאי לטעון ולערער על המכירה הזאת וקבלתי עלי ועל יורשי אחרי אחריות וחומר שטר זה כאחריות וחומר כל שטרי מכירות ומתנות ושעבודים הנוהגי בישראל דלא כאסמכת׳ ודלא כטופסא דשטרי ובבטול כל מודעות שמסרתי ושעתיד אני למסור נגד שטר זה בכל לישני דאמור רבנן דמבטלי בהון מודעי: וקנינא מן המשכיל כמר אברהם פנצי מרוויגו הנל אל השרים האחים דון יעקב ודון יהודה אברבנאל יצו הנל על כל מה דכתוב ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה ומה שנעשה ביום וחדש ושנה הנל כתבנו

Digitized by Google

וחתמנו אמחנו חֹמ ולתוספת ראיה יחתום גם המוכר הנֹל מכתיבת ידו תחת חתימתנו והכל שריר וקים.

ברוך עזיאל בכמר ברוך חזקיטו[1] זלהה

משה יעבץ

אני אברהם בכמ' מנחם סנצי מרוויגו זצֹל הנל
מודה ומאשר ומקיים כל הכתוב לעיל

בהא'[2] סכום הספרי' הגיעו לחלקי אני מנחם סנצי מרוויגו כשחלקנו אותם במנטובה בינינו האחים נובימב' רפֹז ה' למען רחמיו יזכני להגות בם אני וזרעי זרעי עד סוף כל הדורות אכֹר.

קודם זה הרֹמ שלם יפה בקולמוס בקלף
א' חומש גדול עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
שלֹת[3] א' מקרא שלמה בניר בדפוס
א' חומש קטן מטושטש עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
א' כתובי' שלם בקולמוס בקלף
א' תילי' עם פירוש רדֹק בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' אחרוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' עם פירוש רדֹק בניר בדפוס
א' נביאי' אחרוני' עם פירוש רדֹק בניר בדפוס
א' ספר איוב עם פירוש הרמֹבן בקולמוס בקלף
א' שרשים גדול בקולמוס בקלף
א' חלק מחזור בקולמוס בקלף
א' גמ' מברכות ויֹט[4] בניר בדפוס
א' גמ' משבת בניר בדפוס
א' גמ' מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א' גמ' מבֹק ובֹמ בניר בדפוס
א' גמ' משבועות ויבמות בניר בדפוס
א' גמ' מבֹב בניר בדפוס
א' גמ' מחולין בניר בדפוס
א' גמ' חתֹמ[5] בניר בדפוס כמ' אלחנן גאליקו מלמד
א' סמֹג מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' מרדכי מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' ארבעה טורי' בדפוס בניר
א' ריוקח בניר בדפוס

[1] = Haskito.
[2] = בעזרת האל.
[3] = שויתי ה' לנגדי תמיד.
[4] C'est-à-dire le traité de *Bèça*.
[5] = חולין תמורה מעילה.

Digitized by Google

א׳ ספר התרומה בקולמוס בקלף
א׳ תניא בניר בדפוס
א׳ ספר איסור והתר עם ליקוטי׳ אחרי׳ בקלמוס בניר
א׳ ספר תורת הבית בקולמוס בניר
א׳ גמ׳ מנדרי׳ נזיר בקולמוס בקלף
א׳ גמ׳ מברכות וי״ט בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ רשב״א על בב בקולמוס בקלף
א׳ פי מחוכין בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ מהר״ן על חולין בקולמוס בניר
א׳ פי׳ מסוטה בקולמוס בקלף
א׳ פי׳ ממסכת אבות בקולמוס בקלף
א׳ מכילתא סיפרא וספרי בקולמוס בקלף
א׳ חלק מערוך בקולמוס בניר
א׳ פי׳ רשי׳ על התורה בקולמוס בקלף
א׳ ספר בחיי על התורה בניר בדפוס
א׳ בראשית רבא בקולמוס בקלף
א׳ שמות רבא בקולמוס בניר
א׳ פי׳ ר׳ לוי על התורה בב חלקי׳ קולמוס ניר
א׳ אבן עזרא על התורה בקולמוס בקלף
א׳ חזקוני ופי׳ ר׳ ברכות בקולמוס בניר
א׳ קצור הרמ״בן עם ליקוטי׳ אחרי׳ בקולמוס בקלף
א׳ ספר הנפש בקולמוס בניר
א׳ ספר קבלה בקולמוס בקלף
א׳ ספר האמונות בקולמוס בניר
א׳ מערכת האלהות בקולמוס בניר
א׳ ספר מהגדה בקולמוס בקלף
א׳ שש כנפי׳ בקולמוס בקלף
א׳ ספר מענין פורי׳ בניר בדפוס
א׳ מגלת פורי׳ בקולמוס בקלף
א׳ גמ׳ יש בה כל סדר מועד חוץ ממסכת שבת בקולמוס בקלף
א׳ ספר פשטי ר׳ יהודה החסיד עם עא׳[1] בקולמוס בקלף
קניתי אלו הב׳ ספרי הנ״ל מר׳ יצחק בכמ׳ דוד במוניירי יצו רעז
א׳ חומש בקולמוס בק׳[2] קניתי מר׳ יקותיאל פונציבונצי[3] גיסי יצו

נשארו מאלו הספרי׳ הרשומי׳ מנגד ליד
כמו׳ אליעזר אחי יצו׳ במוניירי לצורך בניו
א׳ גמ׳ מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א׳ גמ׳ מב״ק ובמ בניר בדפוס
א׳ גמ׳ שבועות ויבמות בניר בדפוס

[1] = ענינים אחרים.
[2] בקלף.
[3] Poggibonzi.

Digitized by Google

א׳ גמ׳ מבב (?) בניר בדפוס
א׳ גמ׳ מחולין בניר בדפוס
עוד נשארו מאלו הספרי׳ הרשומי׳ מנגד ליד
כמו׳ אליקי׳ אחי יצו׳ לצורך בניו נכדי יצו׳
א׳ בראשית רבא בקולמוס בקלף
א׳ ספר הנפש בקולמוס בניר
א׳ שש כנפי׳ בקולמוס בקלף
א׳ מגלת פורי׳ בקולמוס בקלף

פה אעלה לזכרון תולדות בני יצו׳ למען
יודע מזלם מהוראת הכוכבים עליהם במזל
טוב אמן

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בת כַּז מאיר רסט במנטובה ונקראת בישראל שמה שרה ה׳ ישמע בקולה ויגדלה לחופה ולמעשים טובים ויתן לה בנים עוסקים בתורה ומצות ויאריך ימיה בטוב ושנותיה בנעימ׳ אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ד׳ ז׳ מאיר יב אייר רפא בין ח לט שעות במנטובה פרשת ואולך אתכם קוממיות ונקרא בישראל שמו אברהם כן ה׳ יתנהו אב המון גוים ולאמים ויגדלהו לאהבתו ולירא׳תו ולתלמוד תורתו ויזכהו להכנס לחפה ולהוליד בנים זכרים עוסקים בתורה ומצות ויקיים בו קרא דכתיב לא ימוש ספר התורה מפיך וגו׳ כן יהי רצון אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ז ז׳ אגושטו ט אלול רפה במנטובה סמוך לכַד שעות פרשת למען ייטב לך והארכת ימים ונקרא בישראל שמו אליהו כן ה׳ יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכהו להוליד בנים עוסקים בתורה ובמצות ויאריך ימיו בטוב כן יהי רצון אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן ליל ג יז יוניו כַּו סיון רסג ברוויגו בחצות הלילה פרשת וימלא כבוד ה׳ את כל הארץ ונקרא בישראל שמו ראובן כי הוא בן פלא והוא ראשית אוני עצמה ורבה וגדול יהיה ויגדלהו ה׳ לאהבתו ולירא׳תו ויזכהו לתורה ולחפה ולמעשים טובים ולהוליד בנים עוסקים בתורה ומצות ויתן לו ברכה רוחה והצלחה בכל מעשה ידיו כן יהי רצון אמן.

Digitized by Google

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIIIe SIÈCLE

(FIN [1])

III

LES JUIFS ET LES COMMUNAUTÉS D'ARTS ET MÉTIERS.

Dans toutes les villes du Languedoc se trouvaient, à côté des petits métiers ambulants, des corps ou communautés de marchands, régis par des règlements royaux et « contribuant au soutien de l'Etat par le commerce et les droits qu'ils payaient au Roi ». Les privilèges attachés à ces corporations avaient depuis longtemps créé un antagonisme profond entre elles et les colporteurs en général. Cette haine sourde qui animait les « honorables communautés » s'accentua, en Languedoc, lors de l'entrée dans la province des Juifs du Comtat.

Toutes les suppliques des communautés aux pouvoirs publics contiennent un plaidoyer en faveur de leurs monopoles industriels. Et le raisonnement sur lequel il est fondé ne manque pas de logique.

Posé le principe invoqué par elles, à savoir que le commerce et l'industrie sont le privilège d'une collectivité, organisée dans une ville par les règlements royaux, pourvue de statuts, autorisée

[1] Voir *Revue*, t. XXXIV, p. 276, et t. XXXV, p. 91.

Digitized by Google

par lettres patentes « registrées au Parlement de la Province » et leur conférant le droit exclusif de fabriquer ou vendre les ouvrages de leur métier, avec permission de visiter et saisir les ouvrages similaires fabriqués ou vendus par d'autres contrairement aux règlements, posé ce principe, il s'ensuit logiquement que les communautés et les boutiquiers patentés ont seuls le droit de faire une guerre impitoyable aux colporteurs, parasites du commerce et de l'industrie. En effet, le boutiquier payant patente ou le membre d'une communauté industrielle est un négociant « établi », bon sujet, puisqu'il paye les impositions fixées par l'Etat, bon industriel, puisqu'il contribue chaque an pour sa quote-part aux charges de sa communauté. Le colporteur, au contraire, vagabond par tempérament ou parce que son métier l'exige, n'a d'autre domicile que l'hôtellerie ou le cabaret de la grande route. Mauvais « sujet », s'il est Français, puisque l'Etat ne le connaît pas, et pire encore, s'il est étranger, puisque l'argent qu'il a amassé en France sort avec lui quand il retourne dans son pays. On voit d'ici l'allusion au Juif du Comtat. Mauvais commerçant, puisque soustrait aux recherches de la justice, il se livre à des falsifications sans nombre sur ses marchandises. La conclusion, disent les communautés, s'impose d'elle-même. Détruisons les colporteurs, bannissons les Juifs, leurs émules. « Il révolte trop que dans un Etat aussi chrétien et aussi policé, il subsiste une odieuse milice, où l'on ne s'enrôle que pour commettre le crime et d'où si souvent on ne sort que pour aller au gibet. Il faut donc les bannir du royaume où ils ne sont dans leur négoce que des coureurs de pays qui trompent le public et ruinent le véritable marchand. Il est honteux à un Français d'aimer mieux courber le dos sous une balle de marchandise que d'aller à l'ennemi tête levée, un bon mousquet sur l'épaule [1]. »

Telle est, esquissée à grands traits, l'argumentation verbale des communautés d'arts et métiers du royaume. Mais, sous les mots, se dissimulait l'idée « de derrière la tête » des marchands privilégiés : à savoir la suppression de la concurrence faite aux boutiquiers patentés par les colporteurs de toute nation. Et, pour se protéger contre la milice remuante des marchands ambulants, peu importait aux corporations d'avoir à leur service et la rigidité de leurs règlements et la « vertu » de leurs privilèges, s'il leur manquait cette arme derrière laquelle elles rêvaient de s'abriter : la raison d'Etat. Seule, la raison d'Etat eût été capable de décréter le

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2799. Mémoire au Roi par les marchands des villes contre les colporteurs, 1758.

Digitized by Google

bannissement en masse des colporteurs du royaume. Sans elle, tout effort, si bien dirigé qu'il fût, restait vain.

En effet, que servait aux corps de métier de faire fermer à Montpellier une boutique indûment tenue par les Juifs, s'ils la rouvraient à Béziers ? A quoi bon stériliser le zèle des jurés-gardes des marchands en des saisies de marchandises juives, saisies infructueuses, ruineuses pour la communauté tout entière ? Les boutiquiers urbains avaient beau s'épuiser en une surveillance inquisitoriale sur les agissements des colporteurs israélites, leur commerce prospérait en Languedoc, « à la faveur, disent les communautés, de mille abus, contrebande, mauvaise qualité et fabrication défectueuse de leurs marchandises ». De tant d'efforts déployés vainement, que résultait-il pour les communautés du pays, si les Intendants de la province ne prêtaient aux saisies, confiscations et autres modes de vexations usitées contre les trafiquants le concours de leur politique et les bras de leurs gens de police ? Amener les Intendants à seconder ces vues intéressées, acquérir à l'aide de mille subterfuges les bonnes grâces des pouvoirs provinciaux, c'est à quoi s'efforcèrent d'arriver les marchands du Languedoc dans la lutte entreprise contre les Juifs du Comtat.

Le début du XVIIIe siècle la vit commencer. A cette époque, tout le monde se plaignait en Languedoc. Les cahiers de doléances des Etats sont là pour l'attester. La Province avait supporté pendant les dernières guerres de Louis XIV des charges énormes ; pendant la paix, ç'avaient été de lourdes impositions ; et voilà que la guerre recommençait, plus âpre que jamais, guerre au dehors, guerre au dedans. Les levées d'armes pour combattre la coalition en Allemagne, en Italie, dans les Pays-Bas, pour réduire les Camisards dans les Cévennes, avaient saigné la Province. Elle se vidait d'hommes et d'argent. Le crédit épuisé par les dettes qu'elle avait contractées, les denrées invendues, une industrie languissante, un commerce défaillant : toutes raisons qui n'étaient pas pour stimuler le zèle des négociants languedociens, devant lesquels se dressaient leurs souples concurrents, les Juifs comtadins.

C'est contre eux que les marchands en soieries donnèrent l'alarme les premiers. Aigris par des ventes à perte, par le dépérissement de leurs marchandises, ces petits boutiquiers, détailleurs pour la plupart, ne virent pas sans colère des Juifs comtadins ouvrir boutique à Montpellier. Pareille infraction aux règlements, si elle se perpétuait, ne manquerait pas, à les en croire, d'amener, à bref délai, la ruine de leur petit commerce [1]. Et déjà, exagérant

[1] Par les statuts des corporations, défense est faite aux Juifs et en général « à toutes personnes autres que ceux qui sont reçus marchands de tenir boutique ou ma-

Digitized by Google

à plaisir leurs craintes, ils prédisaient le jour — prochain peut-être — où tout le commerce de la province deviendrait l'apanage des Juifs [1]. D'ailleurs, les premiers effets du séjour « illégal » des Juifs en Languedoc se manifestaient, disaient-ils, par le déclin des manufactures de soie de Nîmes, de Toulouse et par ces vols, qui, depuis l'arrivée des Juifs, se multipliaient dans les boutiques des marchands [2]. Il se trouvait cependant — ce qui indignait les marchands patentés — des personnes d'assez peu de religion et de patriotisme pour recéler chez elles la pacotille frauduleuse de vils colporteurs !

Dans les villes de la province où se débitaient les soieries, à Nîmes surtout, à Toulouse, on redoutait les Juifs marchands « en soieries » du Comtat et leur actif négoce. On savait qu'en « Avignon » ils fabriquaient, comme à Lyon, des damas, brocatelles, florences, demi-florences, serges, palais-royals et autres étoffes qui se vendaient à meilleur marché qu'on ne les vendait en Languedoc. De là, la terreur de voir la province envahie par les soieries des Juifs.

Le danger parut même si menaçant [3] que les marchands en soieries du bas Languedoc se coalisèrent contre l'ennemi commun. En 1732, ils chargèrent leurs mandataires, les députés de la Chambre de commerce de Montpellier, de prendre en main leurs intérêts. « Chassés de toutes les autres provinces, disent en particulier les jurés-gardes de Montpellier, les Juifs se jettent en foule sur le Languedoc, où, à l'abri de l'asile qu'ils y trouvent, ils trompent le public et ruinent le commerce [4] ». En 1740, nouvelles

gasin ni d'y faire aucun commerce dans toutes les villes où il y a jurande ». Arch. de l'Hérault, B. 193. Supplique des marchands en soieries du Languedoc au Roi.

[1] Arch. de l'Hérault, B. 193, *ibid.*

[2] « Dès que les Juifs sont dans une ville, des vols sont commis chez les marchands, soit par les garçons de boutique ou leurs propres enfants, car ils vendent aux Juifs ce qu'ils ont volé. » Arch. de l'Hérault, C. 2743. Note des marchands de Montpellier. Même accusation est portée contre les Juifs par les marchands de Verdun.

[3] « Donc, il est très nécessaire d'empêcher les Juifs de venir vendre, ni débiter dans cette province, sans quoi les marchands seront forcés d'abandonner leur commerce, ce qui achèvera de ruiner celui de cette province qui n'est déjà que trop ruiné. » Arch. de l'Hérault, B. 200. Placet des marchands de Montpellier et villes circonvoisines contre les Juifs d'Avignon.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire des jurés-gardes du corps des marchands de Montpellier, 1739. Citons, dans le même ordre d'idées, cette opinion des marchands de Gien. « Les sujets du Roi ne seraient plus que les spectateurs des fortunes que les Juifs feraient à leur préjudice pour les transporter dans les pays étrangers, à la ruine du royaume. Indépendamment de ce que, s'ils parvenaient à se rendre maîtres du commerce, ils donneraient à leurs marchandises le prix arbitraire que leur cupidité leur suggèrerait, et bien loin que le public profitât de l'abondance qu'ils paraîtraient procurer, il serait dans l'impossibilité d'acheter les choses les plus nécessaires

Digitized by Google

plaintes plus véhémentes [1]. C'est merveille de voir comme les marchands languedociens savent composer les traits de la physionomie du Juif de la légende. Dans ces suppliques larmoyantes, pas une couleur ne manque au tableau. Le Juif y est représenté infidèle, rusé, trompeur, fraudeur. On ne comptait plus, au dire des marchands, le nombre de leurs exactions en tous pays. « Je ne séparais pas, dit un contemporain [2], l'idée d'un Juif de celle d'un homme au teint basané, aux yeux ternes, au nez plat, à la grande bouche. Je croyais enfin que Dieu avait imprimé sur leur front un caractère de réprobation. » Grande fut donc sa désillusion en ce qui concerne les Juifs du Comtat, car il ajoute après réflexion : « Ceux d'Avignon ont rectifié ma façon de penser [3] et je les crois soumis comme les autres (*sic*) à l'influence du climat et des autres causes naturelles qui produisent tant de variétés dans l'espèce humaine. » Naïve croyance que ne partageaient pas — tant s'en faut — les marchands languedociens, pour qui les Juifs étaient comme l'incarnation vivante d'un fléau déchaîné sur le Languedoc par la colère céleste.

De toutes ces requêtes, le ton seul est à retenir. Il n'aurait pas été si vif, si les Juifs, dont elles incriminaient l'intelligence commerciale et la supériorité de l'esprit d'association, n'avaient eu pour eux la faveur du public. La vérité était là pourtant : les marchands du Languedoc étaient furieux de rencontrer sur les marchés, où jadis ils règnaient en maîtres, ces infimes colporteurs qui leur enlevaient à leur barbe les gains séduisants de la vente au détail. Mais leur colère n'avait d'égale que leur surprise de découvrir chez le citadin ou le paysan des sentiments qu'ils ne s'attendaient pas à y rencontrer, sentiments d'indulgence tolérante pour le négoce des Juifs.

Les plaintes alors d'aller leur train. « Etaient-ce les Juifs ou bien les marchands patentés qui payaient les impositions, le dixième, l'industrie, les rentes, les dettes des communautés, les deniers royaux ? Etaient-ce les Juifs ou les marchands de la ville qui fournissaient l'équipement des troupes en campagne ? » On

par l'exorbitance du prix où il plairait aux Juifs de les porter. Les Juifs s'empareront bientôt du commerce de la France. » Toujours la même idée les hante.

[1] « Cette nation juive, infidèle et trompeuse, se répand tous les jours dans nos cantons. Ils ont des établissements fixés dans les principales villes. Des personnes leur prêtent asile et nom. Malgré l'expérience qu'on a d'être trompés par cette nation, l'appât du bon marché leur procure toujours de nouvelles dupes. Nos marchands ne font presque rien. Les Juifs pillent les sujets du Roi. » Arch. de l'Hérault, C. 2745. Les députés du commerce de Montpellier à Orry, cont. général, 25 avril 1739.

[2] Van de Brande, *ouv. cité* ; voir *Revue*, t. XXXV, p. 101.

[3] Les Juifs comtadins qui fréquentaient la Provence et le Languedoc vivaient très familièrement avec les chrétiens.

Digitized by Google

voit à quel degré d'irritation était montée leur exaspération. A dire vrai, sur le chapitre des impositions, les doléances des boutiquiers étaient justes, mais ils n'avaient garde de dire que les Juifs avaient aussi leur part de contributions à payer [1], de vexations à essuyer. Les marchands s'en doutaient bien, mais faisaient sur tous ces faits la conspiration du silence. Ils n'ignoraient pas non plus que le commerce des Juifs n'allait pas sans des déplacements fréquents et coûteux. Mais que pesaient ces considérations en regard des intérêts mercantiles des boutiquiers languedociens? Convaincus que les Juifs comtadins étaient en passe de devenir les favoris du public, ils prirent un malin plaisir à entraver leurs opérations commerciales, à l'époque des foires. Ces tracasseries se produisaient sous mille formes. Sur vingt ballots de soieries, deux ou trois plombs du contrôle manquaient-ils à deux ou trois d'entre eux, c'étaient aussitôt des contestations à n'en plus finir, des chicanes pointilleuses, le tout à la grande joie du public, que ces visites de jurés-gardes, faites pour effrayer les forains, divertissaient beaucoup. Ou bien une pièce de soie n'avait pas le nombre de fils exigés par les règlements « colbertistes »; d'où, sa confiscation au profit des établissements hospitaliers de l'endroit. Le trouble était jeté dans les affaires des Juifs, le public s'ameutait, l'autorité intervenait, qui renvoyait les parties (marchands et Juifs) dos à dos.

Toutefois, les Juifs, encouragés par de très hauts personnages, ne se laissaient pas écorcher sans crier. A la foire du Pont-Juvénal, près Montpellier, les cavaliers du marquis de Grave, propriétaire dudit lieu, les protégeaient. Postés aux portes et avenues du Château de Grave [2], où les Juifs entreposaient leurs étoffes, ils s'opposaient souvent à l'entrée des jurés-gardes, suivis de leurs huissiers, dans les appartenances du logis seigneurial. L'intendant usait alors de son pouvoir modérateur : Juifs et marchands s'inclinaient, pour le moment, devant sa haute juridiction [3], et peu

[1] Les droits de péage, sans compter les droits seigneuriaux que juifs, comme chrétiens, avaient à acquitter quand ils pénétraient dans une foire établie sur la terre d'un seigneur. Exemple : la foire du Pont-Juvénal, à Montpellier, pour les colporteurs juifs, et pour les maquignons la foire de Montgiscard, près Toulouse.

[2] Ces soldats étaient à la solde du marquis de Grave, qui s'en servait pour la police de sa foire. Aussi bien n'est-ce pas le seul exemple d'un seigneur offrant au XVIIIe siècle sa protection, intéressée il est vrai, aux Juifs. En 1752, les Juifs de Saintes entreposèrent leurs marchandises dans le logis de M. de Saint-Simon, mestre de camp des armées du Roi. Les jurés-gardes du corps des marchands de Saintes ayant verbalisé contre eux, ce gentilhomme les fit incarcérer. D'où scandale. A Montpellier même, les juges-consuls furent invités à se solidariser avec leurs confrères de Saintes pour laver l'affront infligé à une corporation. Arch. de l'Hérault, B. 204. Les consuls de Saintes aux consuls de Montpellier, 25 juin 1752.

[3] Les intendants du Languedoc évitent souvent de prendre parti pour ou contre les Juifs ou leurs concurrents. Exemple : à la suite d'une visite des jurés-gardes à

Digitized by Google

après la guerre recommençait entre eux, vive, acérée, mesquine.

A Toulouse, la haine des marchands contre les Juifs était aussi vive qu'à Montpellier. Les drapiers, toiliers ou débitants de laine ou de soie, membres des corporations toulousaines, avaient coutume de fréquenter les petites foires et marchés, où ils détaillaient leurs étoffes; mais à Toulouse, comme à Montpellier, ils se heurtaient à la subtilité, « à l'ambition commerciale » des Comtadins. « Cette nation juive, s'écrient les députés de leur chambre de commerce, ne semble ramper que pour s'élever et s'enrichir [1]. » Des mesures d'exception sont aussitôt réclamées contre les Juifs du Comtat. Les Juifs, disent les marchands de Toulouse, achètent aux banqueroutiers les effets que ceux-ci ont mis à couvert. Ils les ont ainsi à vil prix, ce qui amène la dépréciation des bonnes marchandises, ruine le commerce de la ville et fournit aux faillis l'occasion de frustrer leurs créanciers. Les Juifs achètent « à l'œil et à forfait », alors qu'eux, bons marchands, achètent à l'aune ou au poids. Ainsi leur trop grande honnêteté en affaires les ravale au-dessous de leurs rivaux, moins scrupuleux. L'alarme, on le voit, régnait parmi les négociants de Toulouse. « Aux foires dernières, gémissent-ils, nos boutiques ont été désertes et sont encore souffrantes. Triste situation pour l'avenir. » Tant était grande l'animosité contre les Juifs que le subdélégué de l'Intendant Lenain en avertit son supérieur. Il écrit : « Tout le monde court aux marchands juifs, alors que les toulousains se trouvent abandonnés » (1745) [2]. Mais ceux-ci se vengent de leurs concurrents, par quels procédés, on va le voir. Minutieusement ils inspectent les étoffes des Juifs, les déploient dans toute leur étendue, souvent sous la pluie, au risque de les défraîchir ; les jurés-gardes retardent, autant qu'ils le peuvent, la visite des marchandises des Juifs, dans le but de gagner du temps et favoriser ainsi la vente des marchands du pays. Souvent même, dans leurs contestations avec les Juifs, on voit les Toulousains invoquer contre les Comtadins la juridiction qu'ils supposent leur devoir être favorable, quitte à se retourner, en cas d'insuccès, vers les juges dont ils avaient, dès l'abord, nié la compétence [3]. L'exécution des arrêts contre les Juifs est, de la part

laquelle s'étaient opposés les agents de M. de Grave, Bernage accorda aux jurés de saisir les marchandises juives. Averti, d'autre part, que les Juifs se soumettaient à la visite, il suspendit la saisie. Arch. de l'Hérault, C. 2745. Novembre 1740. Pièces diverses.

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Les députés toulousains au contrôleur général, 28 décembre 1744.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le subdélégué de Toulouse à Lenain, 2 mai 1745.

[3] Les marchands, après avoir attribué la compétence la plus large aux capitouls, puis au Parlement, se ravisent et s'adressent à l'Intendant (1745). Arch. de l'Hérault,

Digitized by Google

du corps de bourse de Toulouse, l'objet d'un soin méticuleux. Certains marchands [1] allèrent jusqu'à soutenir que les lois d'exception promulguées contre les Comtadins devaient s'étendre à tous les négociants étrangers qui venaient à Toulouse pour y trafiquer, passé le temps des foires. Au reste, à cette époque, les esprits des Toulousains étaient si excités contre les Juifs, que donner asile aux Juifs, à Toulouse, était comme passible de mort [2].

La cabale contre les Juifs avait été montée par les seuls marchands de laine ou de soie languedociens; ils obtinrent, peu après, l'appui de leurs confrères, les fripiers-chaussetiers du pays. Ceux-là non plus n'étaient pas gens à laisser entamer le moindre de leurs privilèges par les colporteurs, Juifs et autres « proxénètes » [3]. Ils le prouvèrent bien. Ne s'avisèrent-ils pas de vouloir faire payer aux Juifs de Montpellier certaines contributions que leur communauté acquittait, par exemple la « fourniture » des miliciens? A quoi les Juifs répondirent qu'ils la paieraient, si les fripiers « daignaient les admettre dans leurs rangs », proposition, comme bien l'on pense, repoussée avec des clameurs indignées par les fripiers, qui, jugeant qu'ils avaient fait jusqu'alors beaucoup trop de cas de méchants colporteurs en leur faisant l'honneur de commercer avec eux, leur refusèrent, en fin de compte, la contri-

C. 2746. Contestations entre les marchands de laine ou soie de Toulouse et les Juifs, 1745.

[1] Cette affaire, connue sous le nom d'affaire Ader-Braudelac et classée aux arch. de l'Hérault et de la Haute-Garonne sous la rubrique « Juifs », quoiqu'il ne s'y agisse que de marchands forains, se résume ainsi : « Le 15 février 1754, le corps de bourse de Toulouse délibéra sur les moyens de veiller à l'exécution des arrêts contre les Juifs marchands de toile et de soie. La Bourse chargea Braudelac de cette mission, en qualité de syndic du corps. En 1755, deux marchands toulousains requirent la saisie d'étoffes appartenant à Ader, marchand de Lyon et déposées chez Ader de Toulouse, sous le prétexte que ces marchandises appartenant à un étranger étaient vendues hors le temps des foires. Braudelac requit la saisie, qui fut opérée. Les Ader furent assignés devant les capitouls, qui les condamnèrent. Cette ordonnance fut par les Ader attaquée au Parlement de Toulouse, où Braudelac fut intimé. Il fit assembler la Bourse en 1756. Le prieur proposa de ratifier les procédures faites par Braudelac. Deux partis se formèrent au sein du corps. Les opposants prétendirent que Braudelac avait outrepassé ses droits, attendu que les marchandises saisies étaient entreposées chez un négociant de Toulouse, qui les vendait en commission. Démission de Braudelac, élection d'un nouveau syndic, procès engagé par celui-ci devant le Parlement (1756), cassation de la saisie et condamnation de Braudelac aux dépens envers les Ader, de Lyon. « Dans la délibération du 15 février 1754 — notons-le — il ne s'agissait que de présenter une requête à l'Intendant contre les Juifs et il est donc faux que le syndicat de Braudelac s'étendit contre des marchands autres que les Juifs. » Arch. de l'Hérault, C. 1359 ; Arch. de la Haute-Garonne, C. 323. (Affaire Ader-Braudelac). Marchands forains (Juifs), 1754-1761.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 1573. Sénéchal de Toulouse. Judith Prévost, accusée d'irréligion pour avoir fourni asile aux Juifs à Toulouse et favorisé leurs cérémonies (1741).

[3] Expression dont on se servait pour désigner les courtiers, revendeurs de vieilles hardes.

Digitized by Google

bution qu'ils offraient en échange du droit de débiter du vieux linge. Aussi bien n'est-ce pas à cette époque fait rare, que de voir des marchands exiger des Juifs le paiement des impositions qui pesaient sur les industriels [1].

Leur raisonnement était simple : pourquoi les impôts ne seraient-ils pas payés aussi par ceux qui réalisaient les gros bénéfices en affaires ? Les Juifs de riposter que, du moment où ils participeraient aux charges d'une communauté, il n'y avait pas de raison pour les empêcher d'en faire partie.

En thèse générale, les marchands chrétiens voyaient bien des inconvénients à les admettre dans les communautés d'arts et métiers. Deux raisons primordiales militaient contre les Juifs : 1° leur qualité d'étrangers dans le royaume. Or, les communautés industrielles ou commerciales étaient des associations de véritables fonctionnaires, dotées de règlements royaux, légalement instituées ; 2° leur religion. Or, les corporations avaient un caractère confessionnel très accusé, caractère se manifestant, on le sait, lors des fêtes de la communauté placée sous le patronage d'un Saint.

D'autres raisons étaient invoquées contre l'admission des Juifs dans les communautés. On disait que leur mauvaise foi commerciale désorganiserait les corporations, que fidèles à leur amour pour le négoce cosmopolite, ils se sentiraient bientôt gênés dans les cadres étroits d'une communauté et que, rejetant le rôle passif d'artisans privilégiés, ils réuniraient tôt ou tard tous les métiers en leurs mains, qu'on les verrait enfin introduire dans ces corps les fraudes qu'ils pratiquaient dans les foires ou sur les grandes routes et revenir au métier louche de vendeur « sous le manteau et de la main à la main ».

Malgré cet interdit général lancé contre eux, les Juifs n'en tentèrent pas moins de forcer l'entrée des communautés d'arts et métiers, hostilement groupées contre les deux ennemis : les Juifs et les forains.

En Languedoc, la question de leur admission dans les corps se posa, en 1784, à Nîmes. Les Juifs y briguaient les titres de maîtrise

[1] En 1775, le Juif Solon, de Nîmes, domicilié dans cette ville depuis 1767, se plaignit qu'on l'eût compris au rôle de la capitation et industrie, bien qu'il n'eût jamais été imposé et qu'il ne fît partie d'aucune corporation. « Le sieur Sollon, juif, a lieu d'espérer, est-il dit dans sa supplique, que le Contrôleur général voudra bien ordonner aux officiers municipaux de Nîmes de ne plus le comprendre dans les rôles de leurs impositions... si mieux, ils n'aiment lui permettre de tenir boutique ouverte... sous les offres qu'il fait de contribuer aux impositions royales et autres attachées au corps où il sera agrégé. » Arch. de l'Hérault, C. 2005, au Contrôleur général, d'Ormesson, 16 août 1775.

Digitized by Google

dans le corps des marchands bonnetiers[1]. Le bruit courut que des fabriquants de bas avaient passé avec des Juifs comtadins des contrats d'apprentissage et que, contrairement à la bonne foi qu'on se doit entre confrères, ils en avaient pris d'autres, sans contrat, pour leur apprendre le métier à bas. Ainsi donc, Nîmes allait associer à la confection de ces fameux bas de soie qui alimentaient jadis les vaisseaux des armateurs de Cadix, ces Juifs que l'inspecteur des manufactures de Languedoc, Laussel, dénonçait, de Nîmes même, à Saint-Priest[2], intendant de commerce. Les bruits les plus divers couraient sur eux : on les soupçonnait, vu leur alliance avec leurs frères d'Avignon, de faire passer en contrebande des soieries volées en Avignon et des bas de soie achetés en Espagne et qu'ils avaient l'audace, disait-on, de revêtir d'un plomb de contrôle de la fabrique de Nîmes. On se rappelait qu'ils s'étaient immiscés naguère dans le commerce de la toilerie, de la draperie aux dépens des manufacturiers du Languedoc, bien que ce genre de commerce leur eût été interdit par arrêt du Conseil. Grande était à Nîmes l'irritation contre les corps des marchands de bas qui avaient eu le front de prêter leur nom aux Juifs. L'Inspecteur des manufactures blâmait hautement ces procédés. L'Intendant, en homme avisé, trancha le débat. Les Juifs n'eurent pas à se louer de son jugement. Autorisé par l'arrêt qui, le 14 août 1774, avait interdit aux Juifs de Paris[3] l'entrée dans les corps de métiers, il défendit formellement auxdits corps de Nîmes de recevoir les Juifs, soit comme apprentis, soit comme maîtres, sous quelque prétexte que ce fût. L'assemblée des bonnetiers délibéra sur le texte de la lettre de l'Intendant. Les décisions qu'elle prit furent nettement prohibitives à l'endroit des Juifs. Au cas où un

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Extrait du registre des délibérations du corps des marchands bonnetiers de Nîmes, 23 janvier 1784.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Laussel à Saint-Priest, fils, 8 mai 1784. Une autre lettre de Laussel (17 janvier 1784) est curieuse par l'analogie de forme et de fond qu'elle présente avec le mémoire de Me Goulleau, avocat à Paris, signataire de la « Requête des marchands de Paris contre l'admission des Juifs au commerce de la mercerie » 1767. Typique est l'érudition que Laussel et Goulleau déploient l'un et l'autre, non sans pédanterie. Ils n'ont garde dans leurs mémoires respectifs d'omettre les expulsions de Juifs... sous Dagobert et Philippe-le-Long. Ces messieurs avaient la rancune tenace. « La majorité des maîtres m'ayant demandé, dit Laussel, s'il n'était pas possible d'expulser ces Juifs, je leur ai répondu que je ne croyais pas que les Juifs, chassés de France sous les règnes de Dagobert et de Philippe-le-Long et n'étant pas encore rappelés, dussent être regardés comme citoyens. » Voir pour la pétition des Juifs de Paris dans cette *Revue*, Monin, *Les Juifs de Paris sous l'ancien régime*, t. XXIII.

[3] Arrêt du Conseil déboutant les Juifs de la demande qu'ils avaient formée pour être autorisés à faire le commerce de la draperie et mercerie à Paris (7 février 1777). Cet arrêt avait été la conséquence de l'arrêt « du propre mouvement » de Louis XVI (14 août 1774), révoquant les brevets de maîtrise accordés aux Juifs.

Digitized by Google

Juif aurait, par d'insidieuses manœuvres, extorqué un brevet d'apprentissage, le maître du corps d'état qui aurait présenté ce brevet à l'enregistrement devait être poursuivi et dénoncé à l'Intendant. Défense était faite aux maîtres de prêter leur nom aux Juifs.

Cette hostilité du corps des bonnetiers ne désarma les prétentions des Juifs, ni ne découragea leurs efforts. Le privilège était alors une forme de droit ; quoi d'étonnant si les Juifs le revendiquaient pour eux-mêmes ! En 1788, plusieurs Juifs, marchands toiliers[1] et un tailleur[2], offrirent aux maîtres des corps des toiliers et tailleurs de Nîmes de payer les contributions qui pesaient sur la corporation, sous condition d'y être reçus comme membres. Le corps des toiliers et tailleurs répondit que « la ruine de leur commerce suivrait de près l'admission des Juifs parmi eux, par les infidélités qu'ils commettraient sans scrupule ». Les corps de métier, disaient les toiliers, n'avaient été institués que pour garantir au public la bonne qualité des objets que l'on y fabriquait. Y introduire des Juifs, ce serait vouloir ouvrir la porte aux fraudes, dans le prix, dans la façon et la qualité de la matière. A quoi serviraient les statuts homologués des corps de métiers, si le droit exclusif, qui y était porté en faveur des maîtres de travailler et de vendre tout ce qui faisait partie de leur profession, ne leur était conservé particulièrement contre les Juifs. Ce serait désarmer les corps de métier, les livrer sans défense aux Juifs. Ceux-ci alors sommèrent les deux corps de faire droit à leur requête, qu'ils prétendaient juste et conforme à l'édit de 1787 touchant les non catholiques. De ses dispositions résultait, en effet, que le Roi permettait aux non catholiques d'exercer leur commerce sans que, sous prétexte de leur religion, ils pussent être inquiétés. La question d'interprétation de l'édit se posait ainsi : Les Juifs devaient-ils être compris parmi les non catholiques qui bénéficiaient de l'édit ? Oui, répondaient les Juifs, cet édit étant loi générale de grâce et de faveur, embrassant tous les non catholiques sans exception, partant les Juifs. A cela, les corps de métier répondaient par la négative, invoquant les précédents, qui tous témoignaient contre l'incorporation des Juifs dans les communautés. A Nîmes, tous les marchands étaient prêts à attester, sous la foi du serment, qu'ils n'avaient jamais eu de Juifs pour collègues. L'an

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de Laudès et Fabre, syndics du corps des toiliers à Ballainvilliers, intendant, 1er avril 1788. Lettre des mêmes à Ballainvilliers, 6 avril 1788. Mémoire de Mardochée Carcassonne, Juif de Nimes, à Ballainvilliers, 25 avril 1788.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2818. Acte signifié par Monteil, Juif, aux syndics des tailleurs de Nîmes (12 mars 1788). Pièces diverses du 13 mars, 23 mars, 12 avril 1788.

Digitized by Google

1788 avait vu la demande des Juifs de Paris tendant à obtenir l'accès dans les Six-Corps de commerce de Paris, rejetée par arrêt du Conseil. Sur l'interprétation du mot « non catholiques », pas le moindre doute à avoir, disaient les marchands, car par « non catholiques », l'édit de 1787 entendait les protestants, Luthériens ou Calvinistes, avec qui ces mêmes marchands nîmois s'étaient associés au plus fort de la persécution dirigée contre eux. Mais de ce que l'édit admettait les protestants à jouir du bénéfice de ses clauses, s'ensuivait-il que les Juifs eussent le droit d'aspirer aux mêmes privilèges qu'eux ? Les marchands de Nîmes ne le pensaient pas, le terme de « Juifs » n'étant ni cité, ni spécifié dans l'édit de 1787.

Pour mettre fin au débat contradictoire qui menaçait de s'éterniser quant à l'interprétation du mot « non catholiques », le pouvoir central intervint. Lamoignon de Malesherbes, garde des Sceaux, et le ministre Breteuil interprétèrent, à leur tour, l'édit de 1787, dans un sens qui n'était pas pour satisfaire les Juifs [1]. D'après eux, les Juifs ne pouvaient participer à la faveur que le Roi accordait à ses sujets protestants « qu'autant que Sa Majesté elle-même croirait devoir expliquer ses intentions à leur égard d'une manière spéciale ».

Les corps de métiers de Nîmes triomphaient donc. Ils avaient jeté aux Juifs l'anathème traditionnel : « L'infamie semble les suivre. On répugne à fraterniser avec eux. Les Juifs sont une nation séparée des autres nations. Elle a son gouvernement théocratique, qui l'isole et qui rend les Juifs étrangers dans les autres états. Un Juif n'est citoyen nulle part, et quoique né Français, il est étranger dans chaque ville. Il ne saurait donc aspirer à être admis dans les corporations de commerce réservées aux seuls sujets du Roi. » Telle était l'argumentation des communautés de Nîmes.

A la fin de l'ancien régime, les sentiments des corporations à l'égard des Juifs restent les mêmes [2]. En 1789, quelques mois avant la réunion des Etats-Généraux, figées dans leur attitude hostile, irréductible, contre les Comtadins, elles persistent à les

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747 ; C. 2818. Ballainvilliers au subdélégué de Nîmes, 21 avril, 22 avril 1788. Il transmet les lettres explicatives de ces ministres.

[2] Cependant un Juif, Mardochée Carcassonne, laisse entendre que les corps d'arts et métiers de Montpellier n'avaient pas fait montre à l'égard des Juifs de cette ville de la même animosité que ceux de Nîmes. « On a vu, dit-il, les marchands de Montpellier, aussi jaloux de leurs prérogatives que ceux de Nîmes, recevoir sans scrupule et sans opposition, sous les yeux de l'Intendant, divers Juifs dans leurs communautés. » Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de M. Carcassonne, Juif, 25 avril 1788.

Digitized by Google

écarter. Dans les cahiers de doléances de la provinces pour les Etats-Généraux, on surprend des plaintes, écho nullement affaibli des préjugés sociaux et théologiques du moyen âge contre les Juifs. Ainsi, Louis XV avait créé, à Montpellier, suivant l'exemple qu'il avait donné à Paris en 1767[1], huit lettres de maîtrise dans tous les corps de métiers. Plusieurs de ces lettres furent, comme à Paris, achetées par des Juifs dans le corps des fripiers-chaussetiers. Scandale sans précédent aux yeux des marchands ! Deux fils de Juifs avaient été reçus au rang de maîtres par le Juge-Mage de la ville, sans y avoir été autorisés par la communauté. Aussitôt les fripiers d'insérer leurs doléances à ce sujet dans leur cahier (1789)[2]. Ils réclament qu'on les sépare de ces Juifs « qui pourraient infecter » toute la communauté ; événement qualifié par eux de « sinistre » et qu'il n'est pas possible de prévoir sans frémir. L'éternelle doléance retentit : « Le commerce de tous les membres du corps a diminué à un si grand point depuis l'étrange introduction des Juifs, que les fripiers se verront contraints de l'abandonner pour jamais, si on ne leur tend une main secourable et si on ne seconde leurs vœux. » Appel déguisé — on le voit — à l'Etat-Providence. Et voici maintenant par où éclate le préjugé social : « Il n'est personne, disent-ils, qui ne porte en son cœur la conviction du mal que le peuple juif fait dans tout l'univers ». Voici maintenant le préjugé théologique. « L'Etre suprême, dans la création de la nature, voulut expressément que cette race fût renfermée dans un certain territoire et lui défendit de communiquer en aucune manière avec les autres nations. » Toutes opinions qui, exprimées avec tant de hardiesse, prouvent la corrélation qui existait, à la veille de la Révolution, entre la question de l'émancipation des Juifs et l'émancipation du travail; si intime qu'entre les partisans du maintien des barrières, entre les diverses communautés d'arts et métiers, et les partisans du « ghetto » pour les Juifs, il n'y avait qu'une différence de degré, non de nature.

Ce sont là les plaintes des marchands privilégiés, des corporations vieillottes, traquant de ville en ville des colporteurs dont le principal crime, à leurs yeux, était de savoir commercer et d'apporter sur les marchés du Languedoc des marchandises abondantes et peu chères. Les Juifs y répondaient par des placets où dominait le sentiment très vif que, la liberté du commerce et de

[1] Voir, pour cette affaire, Monin, *Les Juifs de Paris sous l'ancien régime*, dans cette *Revue*, t. XXIII.

[2] D'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, t. IV, p. 648. « Cahier de doléances des fripiers-chaussetiers de Montpellier », 1789.

Digitized by Google

l'industrie étant un des éléments constitutifs de la vie organique de la province et du royaume, les pouvoirs publics devaient les seconder dans leurs tentatives d'affranchissement du commerce et de l'industrie languedociens.

En cela, ils partageaient, en matière commerciale, les avis des économistes, théoriciens du « laissez faire, laissez passer », et en matière industrielle, les croyances des défenseurs de la liberté du travail. Ils pensaient de même que ces négociants de Toulouse qui, en 1788, dénonçaient à Louis XVI « les ravages du monopole, les inconvénients des privilèges, les pertes, les dégâts, les faux frais, le découragement, qui sont la suite des droits locaux, des péages, des visites, des pièges, des vexations, en un mot, de toutes les entraves qui obstruent le commerce et emmaillottent l'industrie ».

Donc, disaient les Juifs, que les pouvoirs publics rejettent les requêtes des communautés, comme ne répondant plus aux aspirations nouvelles des commerçants et industriels français! Elles se plaignaient de la concurrence des Juifs. De bonne foi, qui les empêchait de lutter contre elle avec avantage? Si les boutiques des marchands du pays n'attiraient plus les chalands, à qui la faute, sinon à l'incroyable avidité des boutiquiers languedociens? N'avait-on pas vu — le subdélégué de l'intendant l'attestait[1] — n'avait-on pas vu, à Nîmes, deux ou trois marchands s'entendre pour vendre à des prix exorbitants leurs étoffes et s'étonner ensuite qu'elles n'eussent pas plus de faveur auprès du public? A Carcassonne[2], une minorité de marchands en étoffes s'indignait de la concurrence des Juifs, sans se plier au moindre sacrifice pour plaire au public. Au reste, nul pouvoir n'empêchait les chalands de fréquenter les boutiques des Juifs. Leur profit était là ; ils s'y tenaient. Les Juifs, que les marchands de Nîmes accusaient de passer en contrebande leurs marchandises, se faisaient forts de prouver les menées de ces Nîmois, qui écoulaient des bas fabriqués dans les Cévennes au mépris des règlements[3].

La riposte des Juifs à ces accusations était, on le voit, facile. Bernage, Intendant, n'hésitait pas, en 1740, à reconnaître les trois éléments qui assuraient le succès de leurs opérations commerciales : le bon marché, l'abondance, la variété[4]. En termes

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Nîmes à Bernage, 19 septembre 1729.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Carcassonne à Bernage, 9 septembre 1729.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2504. Lettre des intendants et subdélégués ; observations des inspecteurs des manufactures.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. « Les marchands de Montpellier sont mal assortis...

Digitized by Google

non ambigus, il réduit à de justes et minimes proportions l'enflure démesurée des imputations des marchands languedociens [1]. Son sens clair et droit, sa justesse d'esprit démêlent aisément, dans les doléances des uns et des autres, le vrai du faux. Il sait qu'il est Intendant en Languedoc pour veiller aux intérêts généraux de la province et que tous, Juifs ou marchands, ont droit à sa justice distributive, à condition de n'en point abuser pour s'en servir les uns contre les autres [2]. Les marchands de Montpellier, lui écrit Orry, contrôleur général(1740), ne seront écoutés qu'autant qu'ils se feront un devoir d'être bien assortis et se contenteront d'un profit légitime [3]. Ces mots laissent deviner bien des fraudes [4]. Aussi les marchands de Montpellier feignent-ils de ne pas les comprendre. En 1774, Le Nain, Intendant, les leur fit entendre. Il défendit aux syndics des corps des fripiers-chaussetiers de Montpellier d'exercer aucune poursuite contre les Juifs qui y étaient domiciliés [5], les menaçant même, s'ils récidivaient, de révoquer leurs lettres patentes, ce qui mit le comble à leur fureur. Cette même année (1744), les notabilités de Montpellier prirent sur elles de délivrer aux fripiers juifs un certificat de

tiennent leurs étoffes à des prix si excessifs que quoiqu'ils disent sur la mauvaise qualité de celles que portent les Juifs dans les foires, elles ne valent pas mieux par les prix auxquels ils les vendent que celles que l'on trouve dans les boutiques des marchands. Les Juifs en ont de toutes qualités, à tous prix. Je n'ai pas ouï dire qu'ils en portassent qui ne fussent point marquées du plomb de fabrique. Par conséquent, c'est la différence du peu de profit auquel les Juifs se réduisent à l'excessive cherté des prix que les marchands mettent à leurs étoffes qui a déterminé le public à se pourvoir dans les foires plutôt que de donner des commissions à Lyon. » Bernage à Orry, le 31 mai 1740.

[1] Il ne croit pas que les Juifs puissent nuire aux fabriques et il est « fort peu touché de l'allégation des marchands sur le tort que les Juifs pourront faire au bien du royaume en faisant passer leurs fonds à l'étranger ». Bernage à Orry, 11 novembre 1740. Arch. de l'Hérault, C. 2745.

[2] Joubert, syndic général, pense que les Juifs ne nuisent pas au commerce et que le public y trouve son avantage. Joubert à Le Nain, 27 août 1744. Arch. de l'Hérault, C. 2802. « Si les Juifs étaient exclus des foires, je suis persuadé que cela ferait un vide dont souffriraient les fabriques. » Orry à Bernage, 2 décembre 1740, C. 2745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740. « Les marchands vendent à des prix usuraires. Il y en a qui achètent à Paris et à Lyon des galons d'or et d'argent, poids de marc, et qui ne se font pas scrupule de les vendre à Montpellier le même poids de table en y augmentant de 10 0/0 ». — Le poids de marc = 8 onces ou la moitié de la livre de Paris. Le poids de table, en Languedoc, différait du poids de marc.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2802. Ordonnance de Le Nain, 1er novembre 1744. — Le Nain au Contrôleur général, 5 février 1745. « Je rendrai sur cette contestation (entre fripiers et Juifs) ordonnance conforme à la décision contenue dans votre lettre du 29 janvier et je préviendrai les fripiers, ainsi que vous m'en chargez, que s'ils donnent lieu à des plaintes de la part du public, on révoquera leurs lettres patentes. »

Digitized by Google

bonne vie et mœurs[1]. Les habitants de la ville ne dissimulaient pas leur antipathie pour des corps de métiers qui, quoique composés de chrétiens comme eux, semblaient prendre à tâche de les rançonner. Tous, ils s'intéressaient au commerce des Juifs, désolés à la seule idée que les mesures prohibitives projetées par les métiers contre les Juifs pourraient avoir leur exécution un jour ou l'autre, prévoyant à coup sûr l'arrogance sans bornes des boutiquiers de la ville le jour où les Juifs leur auraient cédé la place[2]. Aussi, quand s'éleva, entre les marchands de Montpellier et le marquis de Grave, la contestation au sujet des Juifs fréquentant la foire du Pont-Juvénal, la population prit-elle parti pour les Juifs, chez qui elle trouvait à bas prix les objets que les boutiquiers vendaient très cher en ville.

C'est un épisode curieux de la question juive, en Languedoc, que la suite des démêlés du marquis de Grave avec les communautés de Montpellier. De bonne noblesse, caractère altier, turbulent, le marquis allait entrer dans la lice où l'attendaient des boutiquiers, gens de rien. Sans doute, dans toute cette affaire, l'intérêt personnel le guidait, mais, la passion s'en mêlant, passion de gentilhomme contre les roturiers, il entreprit un siège en règle contre les gens des métiers, qui, dans un zèle intolérant mis au service de leurs monopoles, allaient jusqu'à douter de la valeur des privilèges inhérents à ses droits de propriété sur les foires du Pont-Juvénal. Pour le coup, c'était trop, le marquis ne fit qu'en rire. Tout de même, il se plaignit à Bernage (1741) : « De quel droit, lui demanda-t-il, des marchands qui volent le public — le mot était dur — prétendent-ils en imposer au Roi contre le teneur de mes titres[3] »? Ces titres, il les montrait aux yeux de tous, ils étaient patents. Malgré tout, l'on voyait les marchands de Montpellier « avancer faussement que le marquis donnait à ses foires une extension qui n'était pas comprise dans les titres de leur fondation[4] ». Ils en

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2802. « Certifions que de tout temps les Juifs ont été à Montpellier pour trafiquer aux vieilles hardes, faisant le profit du public. Ils ont été fort utiles, sans avoir fait aucun tort à personne. » Signé : Nadal, lieutenant du maire de Montpellier, Comte, consul, Campan, conseiller auditeur, 28 octobre 1744.

[2] « Le commerce des Juifs à Montpellier est très avantageux aux habitants. Ils y sont aussi utiles que pour les campagnes les maquignons juifs. Les poursuites que les fripiers font contre eux ont répandu l'alarme parmi les habitants qui s'intéressent tous à ce que les défenses proposées n'aient pas lieu. Si l'autorisation donnée aux Juifs leur était ôtée, le public en souffrirait infiniment parce que les fripiers ne manqueraient pas de se prévaloir de leur éloignement pour se rendre encore plus difficiles dans les achats et ventes qu'ils feraient des vieilles hardes. » Arch. de l'Hérault, C. 2802. Le Nain au Contrôleur général, 2 novembre 1744.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis de Grave à Bernage, 29 janvier, 4 mars 1741.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, mars 1741.

Digitized by Google

étaient arrivés, disait le marquis, à mettre le nez « dedans ses papiers de famille ». Ils tentaient de surprendre la religion du Roi, troublaient les transactions de la foire par leurs tracasseries, et, M. de Grave le leur reprochait non sans amertune, récompensaient bien mal les efforts de sa famille, qui avait réussi à faire de Montpellier « une ville d'entrepôt et de commerce pour le bas Languedoc ». « Comparez, disait le marquis, la richesse de Montpellier et de ses habitants actuellement avec ce qu'elle était avant la construction de mon canal. Examinez si les plus grandes fortunes de Montpellier n'ont pas leur origine dans la facilité de commercer par mon canal depuis sa confection [1]. »

Ces services importaient peu aux « métiers » de Montpellier. Une seule idée les obsédait : sentir, à deux pas de la ville, des Juifs installés à la foire du Pont-Juvénal, sous la protection du marquis. Il laissait entreposer par amour du lucre, disaient les marchands, les ballots des Comtadins dans son propre château. Le marquis l'avouait. Il n'avait pas à cacher, répétait-il, que ses foires étaient une arme dirigée contre les « métiers » de Montpellier [2]. Etablies aux portes de la ville, très fréquentées des Juifs, qui y venaient souvent par le canal du Lez, elles étaient pour ces colporteurs, traqués partout, un entrepôt permanent, clandestin, d'où ils tiraient des réserves de marchandises qui inondaient ensuite le marché de Montpellier. D'où la fureur des boutiquiers de la ville. Mais l'Intendant Bernage leur donna tort. A tout prendre, les marchands urbains n'étaient pas d'aussi bonnes dupes qu'ils voulaient le faire croire. Certains d'entre eux, au risque de s'aliéner les sympathies de confrères plus rigides sur les principes, se prêtaient même à de petites combinaisons avec les Juifs du Pont-Juvénal. Ceux-ci, que le commerce de commission avait toujours tentés pardessus tout, remettaient à ces boutiquiers des étoffes qu'ils faisaient vendre en ville, au su et au vu des syndics et métiers, « qui, disait Bernage [3], soit qu'ils ignorent ou fassent semblant d'ignorer que ces marchandises viennent des Juifs n'inquiètent et ne pourraient peut-être que difficilement inquiéter ceux qui les vendent publiquement comme marchandise leur appartenant ». Le métier de

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, janvier-mars 1741.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire de M. de Grave, mars 1741. « Cette foire du Pont-Juvénal est contre les prix excessifs des marchands d'étoffe de Montpellier. »

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Bernage à Orry, 6 mars 1741. « L'inscription [de ces commissionnaires] sur le registre des marchands et la contribution aux charges et dettes du corps les mettent en droit d'avoir un magasin et vendre publiquement, en sorte qu'il est aisé aux Juifs d'avoir des commissionnaires sur le registre des inscriptions. »

Digitized by Google

commissionnaire des Juifs ne répugnait donc nullement aux boutiquiers. L'Intendant Bernage savait même que « le corps des marchands de Montpellier, par avarice, usait à l'égard des commissionnaires des Juifs d'une singulière tolérance ». Il les admettait au nombre de ses membres, recevant par là l'argent que les Juifs fournissaient à leurs commissionnaires, en général pauvres hères.

Aussi bien n'était-ce pas la première fois qu'un Intendant du Languedoc pénétrait les secrètes menées des marchands d'une ville. A Toulouse, Le Nain (1745) porte sur eux un jugement analogue à celui de Bernage sur les métiers de Montpellier. « Le meilleur parti qu'ils puissent prendre, écrit-il à Orry, c'est d'assortir leurs magasins des mêmes qualités de marchandises que les Juifs y apportent et de se contenter dans la vente d'un profit moindre que celui qu'ils font [1]. » Ainsi ils arriveront à dégoûter les Juifs de se rendre à leurs foires. Au reste, Orry encourageait Le Nain dans cette ligne de conduite : il fallait, d'après lui, redoubler de sévérité contre des marchands qui entravaient le commerce des Juifs. Carquet, inspecteur des manufactures royales du Languedoc, se voyait adresser un blâme officiel pour avoir secondé les agissements des jurés-gardes toulousains contre les Comtadins [2]. Il recevait l'ordre d'intimer à ces trop zélés fonctionnaires d'avoir à cesser leurs molestations [3]. A dire vrai, de très hautes influences encourageaient les Juifs à Toulouse. La Présidente d'Aspe [4], ayant personnellement recommandé à l'Intendant Saint-Priest, le père, les Comtadins, ce fonctionnaire l'assura que ses vœux seraient exaucés ; il écrivit aussitôt au subdélégué de Toulouse de veiller à ce que les Juifs ne fussent pas inquiétés [5].

L'Intendant était appuyé par le sentiment du public, qui trouvait son intérêt dans une concurrence permanente entre Juifs et métiers. Ce sentiment se fit jour à diverses reprises. Il y avait, à Béziers, deux ou trois marchands d'étoffes qui se piquaient de fournir à eux seuls toute la ville. La présence des colporteurs comtadins aux quatre saisons de l'année les exaspérait. Leurs plaintes systématiques eurent le don de lasser l'Intendant, Le Nain, qui défendit aux Juifs de commercer dans Béziers (1745) [6]. Mal

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le Nain à Orry, 12 mai 1745.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le Nain à Carquet, 15 août 1745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué de Toulouse, 14 août 1751.

[4] De la famille de robe des d'Aspe, qui comptait deux présidents à mortier au Parlement de Toulouse, Jean et Bernard d'Aspe.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué, 14 août 1751.

[6] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Ordonnance de Le Nain, 18 décembre 1745, rendue sur requête de Bernard Cabanon, marchand d'étoffes en soie, de Béziers.

Digitized by Google

approvisionnés, vendant cher, les marchands de la ville rançonnèrent les acheteurs, tant et si bien que la « plupart des messieurs et dames de Béziers » adressèrent au subdélégué leurs doléances pour lui signaler les vexations dont les Juifs étaient l'objet de la part des boutiquiers, lors de leur passage à Béziers [1]. Une occasion se présenta qui permit au subdélégué de se déclarer ouvertement en faveur des Juifs et hostile à la coterie tyrannique des métiers. Des Juifs, passant à Béziers pour aller débiter leurs marchandises à Toulouse, déposèrent, comme de coutume, leurs étoffes dans un cabaret. Le bruit s'en répandit, d'où affluence nombreuse autour d'eux. Les marchands de Béziers alléguèrent alors que les Comtadins avaient vendu malgré les ordonnances et intimèrent aux prévôts des marchands l'ordre de saisir leurs marchandises. Accusation fausse, au dire du subdélégué Boussanelle, car les Juifs n'avaient pas déplié leurs étoffes, malgré les instances du public. Dans le but de concilier Juifs et marchands, il intervint; en pure perte. Les marchands s'obstinèrent à refuser de rendre aux Comtadins les étoffes confisquées. Le subdélégué, dont ils bravaient les sages remontrances, en référa à Le Nain, sous forme de réquisitoire contre les marchands de Béziers [2]. « Toute la ville, dit-il, est révoltée contre leurs procédés et nous sommes à portée d'entendre le murmure que l'arrestation des Juifs a causé à Béziers. Si les marchands se plaignent du préjudice que ces Juifs leur causent, c'est leur faute. Ils ne doivent pas écorcher le public et chercher à faire des profits considérables. » Le Nain cassa la saisie. Le subdélégué l'informa aussitôt que les Juifs étaient très satisfaits de ce jugement, de même que les habitants [3], informés, comme lui, de la vexation des marchands de Béziers. Grâce à la vigilante attention des pouvoirs publics, les intérêts des acheteurs étaient encore une fois sauvegardés.

Tel est le type, entre mille, des contestations qui s'élevaient entre Juifs, partisans de la liberté commerciale et industrielle, et les marchands réunis en corps de métiers, défenseurs de leurs privilèges et monopoles, attaqués par les Juifs. Mais ceux-ci, malgré leurs efforts assidus, ne réussirent pourtant pas à pénétrer dans

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Boussanelle, subdélégué à Béziers, à Le Nain, 11 juillet 1748. « Il est vrai, dit-il, que ces marchands ont des statuts autorisés par arrêt du Parlement leur accordant des privilèges exclusifs, mais le public souffrant à l'occasion de ces privilèges qui produisent tous les jours de nombreux abus... je vous en informe. »

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Mémoire de Boussanelle, subdélégué à Béziers, à Le Nain, 23 juin 1750.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2748. « On y souhaitait ardemment qu'il fût permis aux Juifs de vendre leurs marchandises ou du moins qu'ils fussent libres de venir tenir la foire du 4 octobre pendant huit jours. » Mémoire de Boussanelle, 23 juin 1750.

Digitized by Google

ces communautés que protégeaient contre eux l'étroitesse des préjugés en cours et la politique des pouvoirs publics.

IV

LES JUIFS ET LES POUVOIRS PUBLICS.

Au milieu des vives haines suscitées tant du côté des marchands du pays que du côté des Juifs, l'intendance du Languedoc a pratiqué, à l'égard des uns et des autres, une politique ferme autant que souple, où se reflète la pensée des ministres et des contrôleurs généraux.

Dans la conduite à tenir vis-à-vis des Juifs comtadins, en Languedoc, les divers intendants de cette province, au XVIIIe siècle, songent avant tout à deviner les intentions du pouvoir central. Aussi, il faut voir avec quel tact, quelle prudence, ils s'ingénient à interpréter, chacun selon son tempérament, les instructions de Versailles.

De 1685 à 1718, c'est Lamoignon de Basville, « l'autocrate », prêtant peu d'attention, dans le tumulte des affaires des religionnaires, à ces Juifs comtadins, qui passaient trois ou quatre fois l'an sur les grands chemins. Basville n'avait qu'à tenir la main à l'exécution de l'arrêt général de bannissement des Juifs (1615) et, si les Comtadins l'enfreignaient, les expulser, malgré les ordonnances contraires du Parlement de Toulouse. Cet intendant reçut aussi mission du Conseil d'Etat de veiller[1] sur les Juifs bannis du Languedoc, par arrêt du 29 février 1716. A partir de cette date, la surveillance des Juifs rentre dans les fonctions policières de l'Intendant, vu leurs apparitions fréquentes dans la province et la colère des marchands du pays, irrités par leur concurrence. Requêtes et placets des uns et des autres sont adressés à l'intendant à Montpellier : la rapidité et le peu de frais de la procédure de l'intendance leur convenaient. Les marchands invoquent le secours de Basville contre les Juifs, car ils le considèrent comme le protecteur-né de leurs intérêts. C'était, non des leurs, mais de ceux de la province, en général, que Basville était le soutien. C'est ce que les marchands ne voulurent pas comprendre. Ils crurent l'Intendant prêt

[1] Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, « exécutera l'arrêt » 11 mars 1716. Arch. de l'Hérault, C. 2743. Extrait des registres du Conseil d'État. Arrêt du Conseil du 29 février 1716. Le duc d'Orléans était régent, Philippeaux, chancelier.

Digitized by Google

à les suivre dans toutes leurs vexations contre les Juifs. De là, leur déception.

Du successeur de Basville à l'intendance nous ignorons la politique à l'égard des Juifs, en l'absence de documents sur ce personnage.

Son fils, Louis Basile de Bernage, joue un rôle important dans l'histoire des relations de l'intendance avec les Juifs. Dès 1729, il entame avec les contrôleurs généraux une correspondance à leur sujet. Le débat portait sur leur situation irrégulière dans le Languedoc. Sur l'ordre de Le Pelletier-Desforts, contrôleur général, il fait ouvrir une enquête par les subdélégués de Nîmes, Montpellier, Carcassonne, Toulouse, où l'on signalait les Juifs comtadins (1729). Sur leur avis, Bernage les expulsa (1729), exécuta le nouvel arrêt du Conseil (20 février 1731), qui leur interdisait de séjourner en Languedoc. De cette époque datent les rapports officiels échangés journellement au sujet des Juifs entre Orry, contrôleur général (1730-1745), et Bernage. Sous l'influence des nouvelles idées en matière de commerce et d'industrie, les prescriptions de l'intendance à l'égard des Juifs perdent de leur rigueur. Aussi la question juive prenait en Languedoc le caractère d'une lutte entre marchands du pays, que l'intérêt poussait à défendre leurs monopoles, et Juifs comtadins, que l'intérêt excitait à les attaquer. Le Conseil d'Etat voyait, lui, d'un œil hostile s'étendre les monopoles des métiers. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'Intendant permît aux Comtadins de fréquenter les foires, dont ils stimulaient les transactions par leur concurrence. Cette politique de l'intendance ne recevait-elle pas l'approbation du contrôleur général Orry [1] ?

Un progrès sensible se manifeste dans le sens de la tolérance envers les Comtadins. Le Nain, successeur de Bernage, en donne la preuve dans cette lettre où il offre au contrôleur général de donner aux Juifs des permissions temporaires de séjour. Et le contrôleur accueille cette demande avec faveur, avertit même Le Nain qu'il révoquera les lettres de privilèges de certains marchands s'ils donnent lieu à de nouvelles plaintes de la part du public par leurs tracasseries à l'endroit des Juifs [2]. Toujours l'éternelle lutte du travail privilégié contre le travail libre.

[1] Il n'y a pas qu'en Languedoc où l'Intendant semble tolérant pour les Juifs. On lit dans *l'Inventaire de la Chambre de Commerce de Bordeaux*, qu'en 1734, l'Intendant de Guyenne sollicitait un délai pour les Juifs expulsés du royaume. Les ministres n'étaient pas toujours hostiles aux Juifs. En 1729, le contrôleur général, avant de statuer sur le projet de règlement des drapiers-merciers de Bordeaux, s'enquiert des préjudices qui en résulteraient pour les Juifs portugais (29 décembre 1729).

[2] Ces marchands que le Contrôleur morigénait ainsi étaient les fripiers-chausse-

Digitized by Google

En 1751, Saint Priest, suppléé longtemps par son fils, arrive à l'intendance. Trudaine, ministre, avait averti Saint Priest père (1755) des progrès qu'avaient faits auprès du bureau du commerce de Paris les nouvelles idées sur la liberté du commerce et de l'industrie. Dans une lettre adressée à Trudaine (1761), Saint Priest fait allusion à Gournay, qui avait dénoncé les inconvénients de la réglementation industrielle. Or, quels étaient les défenseurs de ces règlements, sinon les marchands et industriels privilégiés qui ne se gênaient nullement pour brûler [1] et attacher au carcan les étoffes apportées par les étrangers et les Juifs du Comtat ? La haine de la concurrence, d'où qu'elle vînt, les possédait, eux et leurs corps de métiers. Saint Priest s'en rendit très bien compte. Une lettre [2] de l'intendance (1761) nous laisse, à ce sujet, entrevoir les grandes lignes de la politique des Intendants dans la question des privilèges industriels ou commerciaux. Les privilèges, Saint Priest ne les admet que s'ils servent au bien du public. Le rôle de l'Intendant, d'après Saint Priest, est de stimuler le commerce d'une province, de protéger les marchands du pays, certes, mais sans étroitesse d'esprit ni préjugés. « Pour que le commerce se maintienne au profit de l'Etat, il faut le laisser libre dans tous les pays, mais de façon pourtant que chaque pays reste libre dans son propre commerce. » On comprend, dès lors, l'attitude des Intendants du Languedoc vis à vis des Juifs. Quand ils interdisaient aux forains, aux Juifs du Comtat, la vente en détail, hors le temps des foires, ils prenaient ces mesures dans le but de « faciliter aux marchands domiciliés la vente de leurs marchandises et le paiement de leurs engagements ». Mais permettre aux Juifs et à tous étrangers de vendre en gros sur les champs de foire, afin qu'ils répandissent sur les marchés de la province l'abondance des marchandises, inciter les Juifs à rivaliser avec les marchands indigènes, c'était pour les Intendants se montrer fidèles à leur rôle de protecteurs du commerce de la province. Et pour mieux dévoiler le fond de sa pensée, Saint Priest de s'écrier : « La récompense d'une nouvelle industrie, l'excitation d'une ancienne qui languissait dans une concurrence sans émulation ont été, et peuvent être encore, les motifs légitimes de plusieurs privilèges du commerce, mais la

tiers de Montpellier dont le corps était ligué contre les Juifs vendeurs de vieux. Arch de l'Hérault, C. 2802 (pièces relatives à cette contestation).

[1] Dans un mémoire des marchands en soierie et draperie de Bordeaux aux directeurs de la Chambre de commerce pour demander que les Juifs d'Avignon fussent exclus des foires, on lit « qu'il fut brûlé à Tours une partie considérable de leurs marchandises ». *Inventaire de la Chambre de commerce de Guienne*, C. 4378 (1757).

[2] Arch. de la Haute-Garonne. Le Secrétaire de Saint Priest à Amblard, subdélégué à Toulouse, 4 mai 1760.

Digitized by Google

durée indéfinie de ces privilèges et leur transmission entre les mains de leurs hoirs ne sont-ils pas propres à étouffer l'industrie et éteindre cette même émulation qui est véritablement l'âme du commerce[1] ? » Rapprochons de ces paroles de Saint Priest le langage de Bernage à Lepelletier-Desforts, contrôleur général[2] : « Je puis vous assurer, écrit-il, que je n'ai accordé la permission (de commercer dans la province) à aucun Juif, quoique j'aie été souvent sollicité, ne croyant pas que cela dût convenir... sinon dans les cas où les marchands voudraient s'obstiner à vendre leurs marchandises à un prix excessif et pour les réduire à la raison. » Qu'est-ce à dire, sinon que, dans l'esprit de Bernage comme dans celui de Saint Priest, il s'agissait d'opposer aux privilèges envahissants des métiers, la menace de la concurrence juive? Nous saisissons alors le sens des atténuations apportées par l'intendance à la législation rigoureuse qui excluait les Juifs du séjour et du commerce dans la province. Les Juifs comtadins n'étaient dans la main des Intendants que les instruments d'une politique asservie au pouvoir central et, par-dessus tout, aux intérêts généraux de la province.

Les derniers Intendants du Languedoc s'écartèrent peu ou point du plan tracé par leurs prédécesseurs. Mais ni Guignard de Saint Priest, qui avait remplacé son père en 1764, ni Ballainvilliers ne prêtèrent attention aux réclamations des Comtadins tendant à faire consacrer par les pouvoirs publics leur situation de fait en une situation de droit.

On connaît la fin de non-recevoir que le pouvoir central (1788) opposa à leur demande d'admission dans les corps de métiers, à la suite de la promulgation de l'édit sur les non catholiques. « Sans affubler, comme l'a dit M. Monin[3], Louis XVI du titre de protecteur des Juifs, qu'il n'a ni ambitionné ni mérité, on doit reconnaître alors le rapide progrès des idées. La loi — et spécialement l'édit touchant les protestants —, ne procédait plus contre les Juifs par prohibition et par prescription, mais par prétérition. » Les Intendants s'en doutaient si bien que l'on découvre dans la correspondance échangée entre Saint Priest, Ballainvilliers et Amelot, ministre, maintes traces d'une tolérance habilement déguisée[4]. C'est en s'abritant sous l'autorité des Intendants que les Juifs comtadins

[1] Arch. de la Haute-Garonne, C. 148. Note de l'Intendance.
[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Bernage au Contrôleur général, 6 septembre 1729.
[3] Voir, dans cette *Revue*, *Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime*, t. XXIII.
[4] Voir aussi une lettre de Saint Priest (1782) demandant à M. de Morville, directeur de la caisse des pensions des nouveaux convertis, une pension sur les économats, en faveur d'un Juif hollandais, échoué à Béziers, Juif converti, il est vrai. Arch. de l'Hérault, C. 522.

Digitized by Google

acquirent une résidence fixe dans la province, y placèrent leurs capitaux, se firent accepter par la population, en attendant que la Révolution leur donnât le droit d'y vivre et d'y commercer librement (1790). Leur émancipation coïncidait avec la fin de la lutte entre la réglementation à outrance et le travail libre.

Ce n'est pas à dire que les plans des divers Intendants de Basville à Ballainvilliers apparaissent avec netteté. Bien souvent, les compétitions locales qui s'agitent autour d'eux impriment des heurts à leur politique, des flottements à leur ligne de conduite. Quelquefois, la superstition du monopole industriel ou commercial est tellement ancrée dans les esprits que les Intendants hésitent à l'attaquer de front. Les alternatives de mesures tolérantes et répressives envers les Juifs indiquent assez qu'ils n'osent parfois combattre les préjugés des corps de métiers. Surtout, ils avaient à compter avec les pouvoirs provinciaux, toujours prompts à saper leurs prérogatives : en premier lieu, le Parlement de Toulouse.

La politique de ce corps judiciaire à l'égard des Juifs se réduit le plus souvent à une lutte d'influences contre l'Intendant. Les Juifs comtadins semblent avoir trouvé près des magistrats du Parlement une assez grande tolérance. On connaît les arrêts qui, à partir de 1695, leur permirent de commercer, notamment à Toulouse, arrêts qui amenèrent le conflit entre Saint Priest et le Parlement (1755).

A côté et au-dessous de lui, les magistrats locaux adoptaient vis-à-vis des Juifs diverses lignes de conduite. A Toulouse, les Capitouls, assistés du Conseil de bourgeoisie, tantôt défendent jalousement les privilèges des métiers, tantôt accordent aux Juifs des concessions inattendues [1]. Par contre, le corps de la Bourse leur est nettement hostile. Il n'en pouvait être autrement, les juges qui le composaient étant issus du corps des marchands et chargés de veiller sur leurs intérêts.

Les mêmes faits, les mêmes procès, les mêmes hésitations au sujet des Juifs comtadins se répètent dans les autres villes manufacturières du Languedoc : à Narbonne, où les collecteurs inscrivent un Juif sur les rôles de la capitation ; à Nîmes, à Montpellier, où depuis les Consuls jusqu'au Juge-Mage, en passant par

[1] En 1755, ils accordent aux Juifs les huit jours « francs de fête et de dimanche ». En 1765, les Juifs de Bordeaux avaient offert d'acheter à Toulouse pour cinq millions l'île de Tounis pour y établir des manufactures de savon. « Ces propositions, dit à Saint-Priest le subdélégué, sont invraisemblables, mais on les aurait acceptées même à un prix plus bas. » Cette offre prétendue est niée par l'abbé Chambon, curé de Beauregard et Bersac en Vivarais dans un mémoire *Sur les avantages que le Roi et l'Etat peuvent tirer de la ville de Toulouse*, présenté en 1773 à l'abbé Terray. *Histoire générale du Languedoc*, t. XIII, p. 1226-1228.

Digitized by Google

la Cour des Comptes, aides et finances, tous s'occupaient des Juifs, les Consuls pour statuer sur leurs litiges avec les marchands domiciliés, le Juge-Mage pour les juger, la Cour des Comptes ou le Général des monnaies pour les dénoncer à la sévérité des arrêts.

Les Etats provinciaux du Languedoc n'eurent pas à intervenir dans les querelles suscitées dans la province par la question juive.

A maintes reprises, les Juifs essayèrent de gagner les bonnes grâces des personnages influents auprès des Intendants. Sans doute, ils n'eurent pas à se louer des offices des députés du commerce de la province, qui, mandataires des intérêts des marchands et industriels languedociens, se méfiaient d'eux, mais la protection des syndics généraux du Languedoc, MM. de Montferrier et de Joubert, n'était-elle pas suffisante pour eux ?

Entre ces divers pouvoirs, les Juifs louvoyèrent durant tout le cours du XVIIIe siècle. Au fond, malgré les vexations, suite naturelle de leur condition « d'aubains » placés hors du droit commun vis-à-vis des Languedociens, la vie des Comtadins fut assez facile dans la province. Le Languedoc était pour eux terre de prédilection. Chassés de cette province, à plusieurs reprises, tout récemment en 1615, ils s'étaient retirés dans le Comtat, où ils se sentaient protégés par le Vice-Légat [1]. Au reste, l'expulsion générale de 1615 n'eut jamais un caractère définitif. Leur séjour et leur commerce se prolongèrent bien après cette date. Leurs apparitions furent si fréquentes, qu'un siècle après, le Conseil d'Etat fut forcé de sévir contre eux. Fait curieux, l'année où fut rendu l'arrêt qui les chassait à nouveau du Languedoc (1716), loin de marquer le terme de leurs incursions commerciales, leur imprima une vigueur nouvelle. A partir de cette époque, ils se multiplient dans la province, s'y fixent à demeure, s'infiltrent lentement dans la population languedocienne, si bien que la Constituante, en décrétant (1790) l'émancipation définitive des Juifs avignonnais, ne fit que consacrer, en ce qui touchait le Languedoc, une fusion depuis longtemps accomplie entre Juifs et habitants du pays. Ajoutons la

[1] Pendant le XVIIe siècle, les Juifs n'eurent qu'à se louer de la bienveillance du Vice-Légat d'Avignon. Exemple : en 1621, le Vice-Légat permet aux communautés et aux particuliers juifs de résider dans tout le Comtat (*Invent. des Arch. de Vaucluse*, B. 2499 ; *Cour de Mazan*). En 1626, le cardinal Aldobrandini, camérier du Pape, accorde à Isaac et Simon de Lattes, juifs, frères, un indult pour tenir pendant dix ans une maison de prêts sur gages, à Avignon, en percevant jusqu'à 18 0/0 d'intérêts par an, ainsi que cela est toléré pour les banquiers juifs d'Ancône (*Ibid.*, B. 586). *Cour séant au Palais apostolique d'Avignon.* — En 1636, un monitoire de Jules Mazarin, légat, défend de molester les Juifs, lorsqu'ils se livrent à la gestion de leurs affaires. (*Ibid.*, B. 608.) En 1701, une ordonnance du Vice-Légat défend d'incarcérer les Juifs pour dettes civiles (*Ibid.*, B. 763).

Digitized by Google

chance qu'ils eurent d'être accueillis par le public et l'intendance comme des concurrents capables de battre en brèche les privilèges et monopoles des industriels et commerçants, trop âpres au gain. L'on comprend alors que le commerce de colportage auquel ils se livraient fut pour eux comme un apprentissage des plus surs à la vie libre de citoyens actifs. Aussi le décret qui leur accorda les droits de citoyens (1790) ne surprit-il ni les Juifs du Comtat établis en Languedoc, ni les Languedociens habitués depuis un siècle à les voir commercer à leurs côtés.

La « question juive » ne fut donc en Languedoc qu'une des formes de l'éternelle concurrence entre marchands indigènes et étrangers, entre défenseurs de vieux privilèges et partisans de la liberté industrielle et commerciale. En 1790, les barrières étant tombées qui séparaient les Juifs comtadins des chrétiens du Languedoc, la « question juive » s'éteignit d'elle-même.

N. Roubin.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

LA DITTOGRAPHIE VERTICALE

Nous avons déjà parlé (*Revue*, t. XXXIII, p. 305, et t. XXXIV, p. 200) de la faute de copiste qui consiste à reproduire par mégarde dans une ligne un ou plusieurs mots se trouvant, dans le texte original, à la ligne suivante. C'est ce qu'on appelle la dittographie verticale. Par ce genre de faute on peut juger de la longueur des lignes dans les anciens manuscrits. Aux exemples que nous avons donnés Ps., XXXIX, 6-7 ; Gen., XL, 13; Jér., III, 17 ; VIII, 3 ; X, 3; Gen., XLV, 7 ; Nombres, XXV, 8 ; Jér., XXII, 15 ; Esth., XI, 26, s'ajoutent les suivants, recueillis au hasard de la lecture :

Dans II Rois, VII, 13, toute une ligne a été copiée deux fois : אשר נשארו בה הנם ככל המון ישראל[1].

Dans Jér., XVI, 17, la phrase ולא יפרסו להם על אבל לנחמו על מת est redondante et incorrecte. Les mots על אבל sont inutiles et להם ne s'accorde pas avec לנחמו. Dans la seconde partie du verset, on trouve aussi אותם en désaccord de nombre avec על אביו ועל אמו. Or, il est bien plus naturel de corriger אותם en אותו que אביו et אמו en אביהם et אמם. Dans ce cas, לנחמו est exact et c'est להם qui ne l'est pas. En fait, il faut lire לחם avec Houbigant et Michaelis (cités par Hitzig, *a. l.*), et la faute de להם provient de ולא יספדו להם qui se trouve à la ligne précédente, et qui ressemble à ולא יפרסו לחם. Mais alors il faut au verbe פרס un complément indirect, qui ne peut être que לָאָבֵל ; et c'est ce que nous lirons à la place de עַל אֵבֶל. Comment est-on arrivé à mettre על pour ל ? A la ligne suivante, juste au-dessous de על אבל, nous trouvons על

[1] Ce passage nous a été signalé par M. Israël Lévi.

Digitized by Google

אביו, qui a induit le copiste en erreur. Il y a eu donc double dittographie verticale.

Dans Ez., XVI, 4, le mot ומולדותיך, absolument inutile, est la reproduction du même mot écrit une ligne plus haut.

Ibid., XXXV, 4 : ותפוצינה, qui est superflu et embarrassant, est séparé par vingt-neuf lettres du même mot.

Enfin, nous nous hasarderons à expliquer de la même façon la présence des mots את ה' après קניתי איש dans Gen., IV, 1. Ces mots n'ajoutent rien à l'étymologie du nom de Caïn et n'offrent pas de sens satisfaisant. Un copiste n'aurait-il pas, par inadvertance, reproduit les mots את הוה de la ligne précédente, et הוה n'est-il pas devenu ensuite le tétragramme?

Il est probable qu'on trouverait facilement bien d'autres passages qui serviraient à prouver que la longueur des lignes dans les anciens manuscrits était la même que dans les éditions courantes.

MAYER LAMBERT.

LE VERBE מותת

Le *piel* du verbe מות, qui se rencontre neuf fois dans la Bible, est traduit, dans tous les dictionnaires que j'ai pu consulter, par « tuer ». Or, dans six passages sur neuf, cette forme doit manifestement être rendue, non par « tuer », mais par « achever, donner le coup de grâce ». Dans Juges, IX, 54, Abimélech a le crâne fracassé quand il demande à son écuyer de le faire mourir. Dans I Sam., XIV, 13, Jonathan frappe les Philistins, et son écuyer les achève. *Ibid.*, XVII, 51, Goliath est déjà abattu par le caillou lancé par David, quand celui-ci le perce de sa propre épée. Enfin, d'après le récit de l'Amalécite, Saül avait déjà ressenti le frisson de la mort, quand l'étranger a porté la main sur lui (II Sam., I, 9, 10, 16).

Dans les passages poétiques de Jér., XX, 17; Psaumes, XXXIV, 22, et CIX, 16, le sens de מותת est moins net. Cependant, dans le dernier passage, il s'agit d'un homme au cœur brisé ; מותת pourrait donc avoir le sens d'achever. Dans l'autre citation des Psaumes, cette signification est possible sans être certaine. Dans le seul passage de Jérémie, le sens d'achever ne convient pas, puisqu'il s'agit d'un nouveau-né. Mais il est à remarquer que le morceau

Digitized by Google

où se trouve ce verset, bien inférieur au morceau parallèle de Job, ne brille pas par la justesse de l'expression.

MAYER LAMBERT.

CONTRIBUTION A L'ONOMASTIQUE JUIVE

On sait que l'un des noms des trois patriarches, celui d'Abraham, ne se rencontre pas dans la liste des noms des Tannaïm et des Amoraïm. Une seule fois, on trouve un אברם, et non pas אברהם (*Guittin*, 50 *a*), parmi les Amoraïm babyloniens, mais, comme le fait remarquer avec raison R. Yehiel Heilprin (*Sèder Haddoroth*, éd. Varsovie, 1882, II, 29 *b*), c'est là une altération de אבימי. D'ailleurs, Azoulaï (*Schem Hagguedolim*, I, 7 et suiv., n° 34) a aussi signalé qu'à l'époque talmudique on ne rencontre ni le nom d'Abraham, ni celui de Moïse, mais il ne peut pas expliquer cette omission. On ne comprend pas, en effet, pourquoi les noms d'Isaac et de Jacob se rencontrent si fréquemment (Heilprin mentionne environ soixante personnes ayant porté à l'époque talmudique le nom de יעקב, et quatre-vingts celui de יצחק), tandis qu'on ne trouve pas une seule fois le nom d'Abraham. Faut-il admettre que le hasard a voulu que nulle occasion ne se soit présentée de mentionner des personnes s'appelant Abraham? Cela est impossible pour un temps aussi long, une région aussi étendue et un aussi grand nombre de gens. Si ce nom avait été employé, comme ceux d'Isaac et de Jacob, il serait certainement cité dans les annales des Juifs palestiniens et babyloniens, qui embrassent une période de plusieurs siècles et contiennent des milliers de noms.

Il y a pourtant un fait qui semble contredire cette anomalie. Un docteur palestinien de la fin du IIIe siècle, Samuel ben Nahman, déclare expressément qu'on donnait aussi aux enfants le nom d'Abraham. Ainsi il dit[1] : « As-tu jamais entendu quelqu'un appeler son fils Pharaon, Sisera, Sennachérib? Par contre, bien des pères donnent à leurs enfants les noms d'Abraham, Isaac, Jacob, Reüben, Siméon, etc. » D'après ce docteur, le nom d'Abraham pouvait donc être utilisé, et si, en fait, on ne le rencontre pas à l'époque talmudique, c'est que les pères s'abstenaient d'en faire

[1] *Genèse rabba*, ch. 49, commencement; *Midrasch Samuel*, ch. 1. Cf. mon ouvrage *Die Agada der palaestin. Amoraër*, I, 489.

Digitized by Google

usage pour leurs enfants. Comme c'était un nom particulièrement vénéré, on craignait sans doute de le profaner en l'employant. On s'expliquerait ainsi pourquoi d'autres noms, également très vénérés, tels que ceux de Moïse, Aaron, David, Salomon ne sont non plus portés par aucune personne de l'époque talmudique, bien qu'on en fît plus tard un usage très fréquent [1]. C'est qu'Abraham était le premier patriarche, le fondateur de la vraie religion, Moïse l'intermédiaire de la Révélation divine, Aaron le premier grand-prêtre, David le fondateur de la maison royale, l'aïeul et le type du Messie, Salomon le plus sage des mortels. On n'utilisait pas ces noms, auxquels on peut peut-être ajouter celui d'Isaïe, le premier des grands prophètes, et celui d'Israël, parce qu'ils avaient été portés par les plus illustres personnages des temps bibliques et qu'on ne voulait pas les exposer à être profanés. Plus tard, on se plaça à un point de vue tout opposé pour donner, au contraire, aux enfants les noms de ces hommes vénérés; on espérait que ceux qui porteraient ces noms prendraient exemple sur la vie des personnages qui les avaient portés avant eux. C'est ainsi que du temps des Gaonim, on montrait justement une certaine prédilection pour les noms d'Abraham, de Moïse, de David et de Salomon. On choisissait même, à cette époque, comme je l'ai déjà montré (*Revue*, XXVIII, 289 s.), des noms qui rappelaient le Messie et l'ère messianique [2].

Il me semble pourtant que même à l'époque talmudique, on trouve le nom d'Abraham, dissimulé sous un autre nom très fréquemment employé, celui d'Abba אבא. Ce nom, porté par un grand nombre d'Amoraïm babyloniens et palestiniens, se rencontre déjà à l'époque des Tannaïtes. On voit notamment par la légende de l'Amora Samuel (*Berakhot*, 18 *b*), dont le père s'appelait Abba bar Abba, qu'il était d'un usage très fréquent en Babylonie. En Palestine, le premier personnage connu qui portait ce nom est le père de Bar-Abba dont il est question dans les Evangiles (Mathieu, XXVII, 16). On trouve un Juda bar Abba parmi les docteurs de Jabné (*Mischna Édouyot*, VI, 1, d'après la leçon du *Youhasin* et celle de la Mischna de l'édition Lowe). D'après le Lexique de Levy (I, 4 *a*), le nom de אבא, qui a aidé à former ceux de רבא et רבה, est « un titre honorifique comme ceux de *monsieur*, *maître*, identique à רב, et qui est employé souvent comme nom propre ». Mais il est peu probable qu'on se servait d'un titre honorifique pour don-

[1] Nous trouvons pourtant en Babylonie un Moïse et un Aaron, le premier au IVe siècle (*Arakhin*, 23 *a*; *Baba Batra*, 174 *b*), et le second au Ve siècle (*Baba Kamma*, 109 *b*; *Menahot*, 74 *b*).

[2] Aux noms que j'ai indiqués, on peut ajouter שר שלום (Isaïe, IX, 5) et שארית.

Digitized by Google

ner un nom à un enfant au berceau. Souvent, il est vrai, אבא est ajouté au nom de personne comme titre honorifique ou pour quelque autre raison (אבא מאריל, etc.), comme — pour des femmes — אמא (cf. Levy, I, 92*a*). Mais on ne peut pas admettre qu'après avoir été un simple titre honorifique, אבא soit devenu exclusivement un nom propre. Il serait possible d'expliquer de cette manière l'origine du nom de אבא : un père ayant donné à son enfant le nom de son propre père, c'est-à-dire du grand-père, et ne pouvant pas, à cause de l'usage existant[1], prononcer ce nom propre, le remplaçait par le mot de אַבָּא, « père », désignant par ce mot l'enfant qui portait le nom de son grand-père. A la suite de cet usage, le mot אבא est devenu nom propre, et son sens originaire fut oublié. C'est là une explication plausible, mais je préfère m'arrêter à ma première hypothèse, c'est que le nom d'Abraham se trouve dissimulé dans ce nom d'Abba. On ne réussit pas seulement à préserver ainsi de la profanation le nom d'Abraham, mais on a également un des principaux éléments étymologiques de ce nom (אב, cf. Genèse, XVII, 5) et on rappelle en même temps le titre d'Abraham comme « père » κατ' ἐξοχήν (אברהם אביתר ; cf. Isaïe, LXIII, 16).

W. BACHER.

APIPHIOR

Mon article sur *Apiphior*, nom hébreu du pape (*Revue*, XXXIV, 218-238), a soulevé des contradictions. J'essaierai d'y répondre dans la présente notice. En même temps, je voudrais ajouter quelques données qui sont venues depuis à ma connaissance.

Avant tout, je dois fournir la preuve de l'identité de παπᾶς ou πάπας avec παπίας. A la page 233 de mon travail, j'ai bien fait remarquer, sur la foi d'une communication épistolaire d'un éminent philologue, que chez Eustathius παπίας est usité comme synonyme de πάπας, mais je n'ai pas consulté Eustathius lui-même. Je cite maintenant le texte littéral (je me suis servi des *Eustathii... Commentarii in Homeri Iliadem*, Florence, 1735,

[1] Voyez *Kiddouschin*, 31 *b*.

Digitized by Google

tome I, c. 121, f° 1209). On y cite, d'après un lexique de rhétorique (ῥητορικὸν λεξικόν), la glose suivante : Παππίζειν· τὸ πάππαν καλεῖν καὶ παττίαν. Οὕτω δὲ τὸν πατέρα οἱ Ἀττικοὶ ὑποκορίζονται. Pappas et Pappias sont donc des noms d'amitié ; tous deux signifient père. Le savant éditeur, Alexandre Politus, remarque à ce sujet dans une note : πάππας τῇ Ῥωμαίων φωνῇ πατέρα σημαίνει, ce qui veut dire que dans la langue des Grecs, qu'on appelait alors romaine, πάπας signifie « père » ; le mot ne serait donc pas un mot de dialecte, mais du grec populaire. Mais, s'il s'agit des véritables Romains, c'est-à-dire des Latins, cette glose s'adapte fort bien à notre hypothèse de l'identité de אפיפיור avec παππίας, puisque παππίας serait aussi un terme romain. En effet, ce qu'on dit ici de πάπας est dit dans le *Etymologicum magnum* de παππίας : Παππίας παρὰ τὸ πάπα, ὁ σημαίνει τῇ τῶν Ῥωμαίων φωνῇ τὸν πατέρα. « *Papam* Romani κατ' ἐξοχήν vocamus Romanum eumque catholicum Pontificem πατέρων πατέρα », dit Politus. Celui-ci appelle aussi l'attention sur l'analogie de μάμμας = μαμμίας pour « mère ». M. Porgès a montré par un document juif du XIIe siècle que le pape s'appelait chez les Juifs פפיוס (*Revue*, XXXV, 111). Il est désormais prouvé par ce document : 1° que les Juifs se servaient, pour désigner le pape, du même mot que les chrétiens ; 2° que ce mot est le mot grec παππίας, car פפיוס ne peut être que la transcription de παππίας, puisque παππᾶς ou παπᾶς n'aurait donné que פפוס ou פפיס.

Mais comment de παπίας a-t-on fait Apiphior ? Maintenant que j'ai vu l'ouvrage d'Eustathius, je pourrais employer, pour expliquer ce phénomène, une tout autre méthode que celle dont je me suis servi dans mon article. Dans la bouche du peuple, le mot παπίας est devenu ἀπφάριος. Cette langue populaire est celle de la basse classe des comédiens et des filles de mauvaise vie, le demi-monde grec. Je vais donner ci-après le passage dans le texte original. Pollux : φαυλοτάτη δὲ καὶ ἡ παρὰ τοῖς νέοις Κωμῳδοῖς ἀπφία, καὶ ἀπράριον, νέας δεσποίνης ὑποκορίσματα. Sed et ὑποκορίσμα est τὸ ἀπφαριον fraterculorum et sororcularum... Meretriculæ ad amasiunculos suos (Politus, note 13). — *Ibid.*, note 15 : Ab hoc ὑποκορίσματι τοῦ πατρός putabat Eustathius, ἀπφάρια, quæ Athenienses meretriculæ per blanditias vocabant, maxime intelligenda esse τὰ πατέρια. Sic enim ipse appellat, quasi videlicet *paterculos*. — F° 1210, note 1, il est dit, en outre : « chez Callimachus, ἄππα ». Là dessus, il y a cette remarque : « Τὸ ἄππα vitio balbutientis linguæ facile transiit in ἄπφα. Inde ἀπφύς, blanda patris appellatio». Donc ἀπφύς = petit père ; ἄπφα = sœur ; ἄπφιος = petite sœur. L'empereur de Russie, le pape de l'église orthodoxe, s'appelle, comme on

Digitized by Google

sait, « petit père ». Il n'est donc pas impossible que le pape romain fût aussi appelé « petit père », c'est-à-dire : ἄπφαριος. Le mot hébreu אפיפיור se rapproche beaucoup de ce dernier terme. Cependant, אפיפיור ne s'identifie pas encore complètement avec ἀπφάριος, et il me semble, du reste, tout à fait impossible que l'Eglise romaine officielle ait employé, pour désigner son chef suprême, un terme qui n'était usité que dans la langue des filles de mauvaise vie. Il n'est pas nécessaire non plus de prouver que ce ne furent pas les Juifs qui s'approprièrent ce mot, car nous croyons que les Juifs n'ont pu employer pour désigner le pape que le mot qui était officiel dans l'Eglise chrétienne.

M. Porgès soutient, il est vrai, que les Juifs auraient transformé intentionnellement le mot παπίας, parce que c'est une règle talmudique d'altérer les dénominations provenant des cultes non juifs (*Aboda Zara*, 46 *a*). Ceci s'adapte sans doute à notre système. Surtout dans les relations hébraïques sur les croisades auxquelles פפיוס a été emprunté, les sanctuaires chrétiens sont désignés par les noms les plus injurieux. Cependant, le fait même de l'emploi de פפיוס prouve qu'on n'a pas altéré le nom du pape. Si on avait voulu le faire, on avait sous la main des dénominations comme כהן הבעל (voir *Revue*, XXXIV, 237). Du reste, quelle serait la déformation que le mot אפיפיור aurait subie ? Sous cette forme, le mot n'a aucune signification odieuse, tandis que les exemples cités par M. Porgès ירחם, קצה, etc., contiennent en même temps une malédiction.

M. Porgès suppose aussi que la forme אפיפיור a pu se former d'une autre manière. Il dit : « Ce nom, grâce à sa similitude avec le mot talmudique, est devenu ensuite אפיפיור. » Mais pour le mot talmudique Apiphior, M. Porgès accepte l'explication de M. Th. Reinach ; אפיפיור dans le Talmud est donc φ φόρος ; au moyen âge, c'est le mot אפיפיור provenant d'une corruption du mot פפיוס, précisément sur la foi d'une réminiscence talmudique. Or, je demande si entre פפיוס (prononcé *papios* ou *papyos*) et אפיפיור (prononcé *apiphior*) il y a une si grande ressemblance que l'un des mots rappelle l'autre ? La chose prend un autre aspect si, comme je l'admets, le mot אפיפיור du Talmud et אפיפיור au moyen âge sont un seul et même mot (παπίας). Dans ce cas, il a suffi d'emprunter un mot qui se trouvait tout fait dans le Talmud. Ce qui prouve qu'on a effectivement procédé ainsi, c'est l'emploi du mot ניפיורא pour désigner le pape, comme jai essayé de le soutenir dans mon article. Ou bien soutiendra-t-on que παπίας = פפיוס rappelle aussi nécessairement ניפיורא ?

S. Krauss.

Digitized by Google

MENAHEM AZARIA DI FANO

ET LES OUVRAGES DE MOISE CORDUERO ET ISAAC LOURIA

Menahem Azaria était déjà en rapports avec les cabbalistes de Safed, quand il était encore jeune homme. D'ailleurs, il avait acquis de bonne heure une grande notoriété, grâce à son illustre origine, à son savoir et à sa fortune, et il rapporte lui-même [1] que Moïse Corduero, informé de son zèle ardent pour la Cabbale, lui envoya son *Pardès Rimmonim*. Lorsque Joseph Karo fit imprimer à Venise, dans l'année même de sa mort, son commentaire *Késséf Mischné* sur le *Mischné-Tora* de Maïmonide, c'est à Menahem Azaria qu'il confia le soin de surveiller l'impression de cet ouvrage [2]. Le petit-fils de R. Joseph, Yedidya Karo, raconta plus tard à David Conforte [3], dans l'école de Salonique, combien il avait été impressionné par Menahem, dont l'extérieur aussi était très imposant, et avec quelle cordialité il avait été reçu dans sa maison, lors de son voyage en Italie. Enfin, nous savons que Menahem s'était mis en rapports, pour la publication du commentaire d'Abraham Galante sur les Lamentations [4], en 1589, avec Isaac Gerson, de Safed, qui, déjà très avancé en âge, était venu s'établir comme correcteur à Venise [5].

Après la mort de Moïse Corduero, décédé à Safed le 26 juin 1570 [6], Menahem put facilement se mettre en relations avec des amis pour acquérir le droit de faire copier les ouvrages laissés par le défunt. Le souvenir de ce fait était encore présent à toutes les mémoires quand Schlimel ben Hayyim Meinsterl, de Lundenburg, en Moravie, arriva en 1602 à Safed. Mais la légende s'en était déjà emparée, car on racontait que R. Emanuel de Réç (c'est-à-dire de Reggio) — c'est ainsi qu'on appelait alors Menahem di

[1] Dans מהדורא בתרא מספר פלח הרמון, préface, 2 *b* : כי כאשר הגיע לאזניו חשקי הנמרץ לאחוז בחכמה שלח לי ספר הפרדס על ידי אחד מתלמידיו. En Italie, on vénérait alors généralement Safed comme le centre de la science talmudique et cabbalistique. Samuel Archevolti y adresse ses demandes (comp. *Jewish Quarterly Review*, X, 269) et Isachar Beer Eilenbourg y cherche l'approbation de son באר שבע (v. préface).

[2] Conforte, קורא הדורות, édition D. Cassel, 42 *b*.

[3] *Ibid.* Il est possible que Conforte se trompe en faisant alors séjourner Menahem Azaria à Mantoue.

[4] קינת סתרים. Cf. קורא הדורות, 41 *a*.

[5] קורא הדורות, 48 *a–b* et 42 *b*.

[6] Cf. Guedalya Corduero, אור הנערב, 39 *b*, et Zunz, *Monatstage*, p. 35.

Digitized by Google

Fano — avait payé ce droit[1] un millier de ducats d'or à la veuve de Corduero, qui était la sœur de Salomon Hallévi Alkabéç, et qu'en outre, il avait donné de l'argent aux intermédiaires, vingt ducats à Joseph Karo et Salomon Alkabéc[2] et dix à Moïse Alscheikh. Azoulaï[3] a encore vu la copie de la quittance par laquelle la veuve de Corduero reconnaît avoir reçu de Menahem, en 1583, la somme de 250 sequins en argent et, pour les autres 500 sequins, cent exemplaires d'une édition de la Mischna avec deux commentaires, probablement ceux de Maïmonide et de Bertinoro, et cinquante exemplaires du *Mischné-Tora* avec le *Kesséf Mischné* de Joseph Karo ; ces exemplaires lui ont été remis par l'entremise de son fils Guedalya. Celui-ci, qui avait huit ans à la mort de son père, déclare qu'il doit tout ce qu'il sait aux sacrifices que sa mère s'est imposés pour son instructon[4]. Lors de son séjour à Venise, en 1587, il était reçu avec bienveillance et protégé efficacement par ce Menahem Azaria qui était, en Occident, le plus illustre partisan de son père Moïse Corduero[5].

Pourtant, la date de la quittance (1583) n'indique pas le moment exact où Menahem entra en possession des ouvrages de Corduero. Nous savons, en effet, par une note inscrite dans un des seize volumes in-folio contenant ces ouvrages, et conservés à la bibliothèque de Modène[6], que le dernier volume était déjà copié le 30 novembre 1581. Le scribe, du nom de David ben Jacob, dit explicitement à la fin de ce dernier volume, qu'il a copié tout l'ouvrage pour Emanuel di Fano. Mais quelques parties étaient probablement encore plus tôt entre les mains de Menahem, car une note d'un des ouvrages de Corduero, copié à Asti en 1581 et se trouvant actuellement, sous le n° 412, dans la collection de M. D. de Gunzbourg, à Saint-Pétersbourg[7], dit que cet ouvrage avait été apporté de Safed pour Menahem Azaria ben Isaac di

[1] Voir à la suite du מצרף לחכמה de Joseph del Medigo, 42*a*.

[2] Le ms. que je possède de מעשה נסים של מ"ו האר"י זלה"ה dit expressément que ce R. Salomon est Alkabéç : ועשרים למהר"ר שלמה אלקבץ.

[3] שם הגדולים, éd. Benjacob, II, 4, מעגל טוב (Livourne, 1879), f° 9 *b*.

[4] אור נערב, 39 *b* : ומה שחנני ויחוננני קוני לתורה ולתעודה אקראהו תורת אמי.

[5] Guedalya, *ibid.*, 3 *b*, appelle Menahem : החכם השלם הרמ"ע מפאנו נר"ו בכל בית אבי נאמן הוא אשר אהב לכתוב לו רובי תורותיו בהם דבק מאד לאהבה.

[6] Dans Azoulaï, שם הגדולים, II, 4, il faut sans doute lire יום ה' ה' לחדש טבת, au lieu de יום ה' ו'. Le Catalogue des mss. hébreux de Modène, de Jona, traduit en allemand par M. Grünwald, dit inexactement : « Jeudi le 16 Tebet ».

[7] Voici la note de Senior Sachs : חיבור בקבלה ממהר"ם קורדובירו הובא מצפת ע"י ר' מנחם עזריה בר' יצחק מפאנו וממנו בא ליד ר' יעקב בר' מרדכי פוריטו ומידו ליד המעתיק ר' אברהם... באסטי שנת שמ"א.

Digitized by Google

Fano, puis était devenu la propriété de Jacob ben Mardochaï Poggetto[1], à Asti, et était arrivé enfin entre les mains d'un certain Abraham, qui en fit une copie en 1581.

Dans son zèle pour la Cabbale, Menahem ne se contenta pas de se procurer les œuvres de Corduero. Sous l'influence d'un élève d'Isaac Louria, Israël Sarouk[2], qui, lors de ses voyages à travers l'Europe, l'initia aux doctrines de son maître, Menahem était, en effet, devenu un admirateur et un fidèle partisan de ces doctrines. Aussi, lorsqu'il publia en 1600 son résumé des œuvres de Corduero[3], que son maître Ezra di Fano corrigea[4], n'était-il plus en communauté d'idées avec Corduero, au-dessus duquel il plaçait Louria, bien qu'il prétendît avoir conservé le même respect et la même reconnaissance pour son ancien idéal[5]. Ce changement dans les idées de Menahem ne fut pas sans exercer une certaine action sur les esprits. Lorsque Schlimel Dresdnitz en eut connaissance, il résolut d'émigrer à Safed pour puiser à la source même la connaissance des doctrines de Louria ; là il épousa la fille d'Israël Sarouk, qui lui apporta en dot tout un lot d'ouvrages inédits de Louria. Nous savons, par une lettre qu'un membre de la communauté de Carpi adressa de Palestine en Italie, qu'en 1625 on répétait encore dans la Terre-Sainte que Menahem Azaria montra le même zèle à acquérir les manuscrits de Louria qu'il avait manifesté auparavant pour les ouvrages de Corduero. Du reste, on peut dire que, par ses propres œuvres, Menahem di Fano a con-

[1] On lit dans le ms. 175 de la collection Gunzbourg : תם ונשלם תל"ח לכבוד והדר של הנשגב והנעלה בכל מדה חשובה ה"ה השלם והנכון כמה"ר יעקב פוריטו נר"ו ע"י עבדו הצעיר שלמה מרושינו יצ"ו פה אסטי בליל ה' ר"ש טבת הש"ם לפק.

[2] On lit dans פלח הרמון, 4 *a* : לולי ה' צבאות העיר את מורי הה"ר ישראל נר"ו אשר בא מארץ מרחק וקבע מדרשות בכל הארצות האלה בסוד ישרים ועדה לא זכינו לתורה. Cf. Conforte, *l. c.*, 40 *b*. Schlimel, qui modifie le texte, ajoute explicitement, 42 *a* : מהר"ר ישראל סרוק.

[3] On dit que Joseph del Medigo a également résumé les œuvres de Corduero dans un livre intitulé בבטוחות חכמה ; cf. מצרף לחכמה, préface.

[4] Ce rabbin est mentionné par R. Naftali ben Joseph, de Safed, établi à Vénise, dans son ouvrage אמרי שפר, 39 *a*, où il lui attribue cette remarque que les lettres initiales et les lettres finales des mots נפש, רוח et נשמה valent 613. Voir, sur Ezra di Fano, Zunz, dans כרם חמד, VII, 122 et suiv.

[5] Voir פלח הרמון, 3 *b*. Menahem Azaria fait allusion ici aux jugements portés par les disciples de Louria sur les œuvres de Corduero, et exprimés dès 1582 dans les lettres de Samson Bak, que j'ai éditées. Voir *Jerusalem*, de Luncz, II, 144, note 1. Comp. Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, II, קיח *b* et suiv. Voir aussi le jugement de R. Yesaïa Hourwitz et son récit sur la bibliothèque d'Alexandre Cohn, son parent, à Francfort-sur-le-Mein, dans la préface de Josef del Medigo à son נובלות חכמה, f° 2 *b*.

Digitized by Google

tribué plus qu'aucun autre écrivain à la propagande des doctrines cabbalistiques de l'école de Safed [1].

David KAUFMANN.

ENCORE L'INSCRIPTION N° 206 DE NARBONNE [2]

Comme nous avons maintenant sous les yeux le fac-similé de l'inscription de Narbonne [3], il est facile de résoudre les difficultés qu'elle présentait et qui ont inspiré à plusieurs collaborateurs de cette *Revue* de si ingénieuses combinaisons. Le mot énigmatique de la troisième ligne doit être lu certainement עגלתו, mot qui désigne la femme du défunt, par allusion à Juges, XIV, 18. Cette ligne présente donc le sens suivant : « Deux jours après la mort de sa femme, il a pris le même chemin. » L'auteur de cette inscription a probablement choisi ce terme singulier de עגלתו, au lieu du mot אשתו, pour imiter le langage poétique de la Bible, et aussi à cause du nom du défunt, qui s'appelait David. En effet, une des femmes du roi David portait le nom de עגלה, nom qui, d'après le Talmud [4], où l'on rappelle également le passage de Juges, XIV, 18, désignerait Mikhal, fille de Saül.

Le fac-similé confirme aussi l'hypothèse de M. Kaufmann, qui, à la deuxième ligne, a proposé de lire מסתתר עמי, au lieu de עמנו, qui ne donnerait aucun sens. L'auteur fait parler la tombe, qui dit : « Oui, David est abrité en moi, en moi il est caché ! » (רבי נחבא). Il a tenu à paraphraser certaines expressions bibliques, sans pourtant les imiter complètement, parce qu'elles ne donneraient ici aucun sens.

Je ferai encore remarquer qu'à la dernière ligne, il faut lire יז, et non pas יו, car les Juifs ont toujours l'habitude de désigner le chiffre 16 par טז.

Il est donc question, dans cette inscription, d'un certain David, décédé le 17 Heschvan (l'année est inconnue, car, comme l'a fait

[1] Cf. *Revue*, XXXV, p. 85, note 7 : והוא האיר פנים לכל סבורותיהם ועוד בכל מקו' שמצא הפרש ביניהם נתן ריוח ריח וטעם בין הדבקים ומשם חפר אוכל ועשה כל המאמרות שהאיר לארץ ולדרים.

[2] Cf. *Revue*, XXXIV, 302 ; XXXV, 292-296.

[3] *Ibid.*, XXXV, 295.

[4] *Sanhédrin*, 21 *a* : א"ר עגלה זו מיכל ולמה נקרא שמה עגלה שחביבה עליו כעגלה וכה"א לולי חרשתם בעגלתי וכו'.

Digitized by Google

remarquer M. Lévi, les points sur les lettres sont douteux), deux jours après la mort de sa femme. Par quels mots faut-il compléter la quatrième ligne? Il est bien difficile de se prononcer avec certitude à ce sujet. On sait seulement que cette ligne doit se terminer avec בא, pour rimer avec la deuxième, comme la troisième rime avec la première.

Varsovie, février 1898.

SAMUEL POZNAŃSKI.

[M. Kahan, de Leipzig, nous a envoyé également sur ce sujet une note où il propose la même lecture que M. Poznanski, en la fondant sur ces mêmes citations. Nous déclarons nous rallier sans réserve à leur explication. I. L.]

UNE BIBLE MANUSCRITE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Nous nous proposons de publier bientôt le Catalogue des mss. du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris, ou des volumes ajoutés à ce fonds depuis 1865, année où a paru le catalogue imprimé. En attendant la réalisation de ce projet, voici la description du n° 1314, le premier d'entre eux. Ce n'est pas le ms. qui a le plus de valeur, mais c'est celui qui a coûté le plus cher : l'impératrice Eugénie l'a payé, dit-on, 25,000 francs, et l'a offert à la B. N. en 1867, en raison de l'antiquité fictive de ce volume. Voyons à quoi celle-ci se réduit.

C'est une Bible ms., en deux grands volumes in-4°, vélin. En tête, f. 1 *b*-2 *a*, dans un cadre de deux pages placées vis-à-vis l'une de l'autre, sur fond bleu à larges bandes rouges, sont figurés les ustensiles du Tabernacle : chandelier à sept branches, vase à encens, table et pains de proposition, autels, Schofar, pelles ; le tout est entouré, en bordure, des versets de Nombres, VIII, 4, et de l'Exode, XXX, 27-8, XXXVII, 23, en lettres de relief or.

F. 3 *a*, on lit, en écriture cursive orientale, l'attestation hébraïco-arabe suivante :

נחלתי מאב[1]... זצוק"ל אני הצעיר אהרון ן' יחיא שלם אבנר הכהן
עראקי יש"ל.

[1] Il ne reste que la trace de trois lettres, probablement אבי.

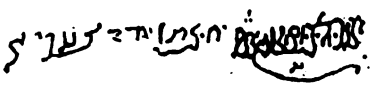
Digitized by Google

אנתקל לעבד ה' לדוד נ' סעיד אלצארם יצ"ו ובידה שטר מכירה מן אלבאיעין אברהם ודוד עיאל הכהן נ' יחיא אלא אברהם אלמנקלי מעשה בית דין יצ"ו ומן אלמנקלי אנתקל אלא דוד אלצארם בחדש חשון תקז[1] ועל זה אנו מעידים להחזיקו ביד דאוד אלצארם והכל שריר וקים.

« Ceci est mon héritage, par... (mon père), d'heureuse mémoire, à moi l'humble Aron ben Yahia Schalem Abner le Cohen, 'Araqi, qu'il ait la paix.

» Transmis au serviteur de Dieu, à David b. Saïd Alçarem : en ses mains il y a un contrat de vente des vendeurs Abraham et David, de la famille Cohen b. Yahia, à Abraham l'exécuteur[2] des décisions du tribunal, et par cet exécuteur ce volume a été transmis à David Alçarem au mois de Heschwan 507. Nous l'attestons, pour mettre en possession David Alçarem ; ce dont acte. »

Suit alors la signature à peu près illisible des témoins. A défaut de lecture de ces mots, en voici le fac-similé :



Au-dessous, on peut lire, d'une écriture plus récente, ces mots : נחילת מוסי ן' יוסף. נחילת יוסף י'צ'ל « Héritage de Joseph. — Héritage de Moussa (Moïse), fils de Joseph. »

F. 3 *a* à 14 *b*. Autour de dessins à la manière persane, en deux couleurs, rouge et bleu, il y a sept pages d'arabesques en écriture microscopique, comprenant toute la Bible, véritable tour de force et de patience, que même un micrographe de profession ne saurait exécuter sans loupe. Plus ces pages sont merveilleuses, et plus elles démontrent la modernité relative du manuscrit. — Au milieu de ce texte, cinq pages (f. 7 *b* à 9 *a*) sont occupées complètement par la transcription d'un grand nombre de règles massorétiques, puis par le tableau des Haftarot de toute l'année, sabbats et fêtes, suivi de la mention des Psaumes afférant à chaque section hebdomadaire du Pentateuque. C'est un repos pour l'œil.

Au f. 15 *a*, se trouve une longue dédicace à un opulent personnage pour qui cette Bible a été écrite. Le scribe lui attribue une généalogie royale, qu'il fait remonter tout directement jusqu'à Adam ! — On retrouve ce même texte, sauf quelques variantes peu importantes, dans une Bible de Soria, décrite ici par M. Cazès[3] ;

[1] La première lettre de ce nombre est grattée ; au ת qu'il y avait sans doute d'abord, soit (5)507 = 1747, on a voulu substituer un ה, de façon à faire supposer la date 5107 = 1347.

[2] Littéralement : le transmetteur.

[3] *Revue*, XX, 80 et suiv.

Digitized by Google

M. Ad. Neubauer l'a publié dans ses *Jewish Mediæval Chronicles* (t. II, p. 248), ce qui nous dispense de reproduire cette page. En dehors de ce seul détail concordant entre ce ms. et celui de Paris, il n'y a pas de ressemblance entre eux; celui qui nous occupe ici diffère par bien des points, par les nombreux préliminaires, par la disposition du texte en trois colonnes (non en deux), par la succession régulière des livres de la Bible, surtout par la date apposée au bas de cette page.

Celle-ci est exprimée ainsi :

נכתב ונחתם יו׳ ז׳ לאדר שנת ויכתב משה את השירה הזאת ליצירה

Le scribe appose donc la date, sans nom de lieu (ce qui est déjà bien suspect), par un chronogramme qu'il est difficile d'expliquer. Si l'on suppute la valeur numérique des deux mots surlignés, ויכתב משה, on a le nombre 783 « de l'ère de la création ». Or, vu l'écriture et le contexte, il ne saurait, d'une part, être sérieusement question de l'an (4)783, et, d'autre part, nous ne sommes qu'en 5658. On est réduit à supposer un prolongement plus ou moins voulu de la surligne du premier mot sur le second mot, de sorte qu'il reste à supputer seulement ויכתב, ou (5)438 = 1678, date fort plausible pour l'ensemble des deux volumes : elle confirmerait et justifierait la date de la transmission précédemment citée.

F. 16 *b* commence le texte de la Genèse, à trois colonnes, pour se poursuivre ainsi jusqu'à la fin du IIe livre des Rois. Le texte est sans cesse entouré de notes et variantes massorétiques, en caractères minuscules, mais fort lisibles à l'œil nu, affectant encore au commencement des lignes fantaisistes.

Le 2e volume, écrit de la même façon, contient les Prophètes et les Hagiographes.

MOÏSE SCHWAB.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1897 ET 1er TRIMESTRE 1898.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*

1. *Ouvrages hébreux.*

אגדת שיר השירים Agadath Shir Hashirim, edited from a Parma manuscript, annotated and illustrated with parallel passages from numerous mss. and early prints, with a postscript on the history of the work, by S. Schechter. Cambridge, Deighton Bell et Cie, 1896; in-8o de 112 p. (Reprinted from the Jewish Quarterly Review.)

Ce Midrasch est le même que celui qu'a publié M. Salomon Buber (*Midrasch Suta*, Berlin, 1894), et les deux éditeurs ont reproduit le même ms. (n° 541 de la Bibliothèque de Rossi à Parme). Or, les divergences sont considérables. (Nous appellerons B. l'édition de M. Buber, S. celle de M. Schechter.) Par exemple: B., p. 4, אמר משיח מה הנאה לי במלכות הואיל ומשוח מלחמה הכני; S., l. 44, מלחמה יהרג... La première leçon est incompréhensible. Le Messie déclare : Quel intérêt aurai-je à être roi, puisque « l'oint de la guerre *m'aura tué?* » Dans le Talmud, *Soucca*, 52 *a*, d'où est tiré ce passage, il est dit : « Le Messie fils de David, voyant que le Messie fils de Joseph aura été tué... » La leçon de M. S. est conforme à ce texte. — S., l. 48, וכשיבא משיח המלכיות פוסקות מן העולם והוא טועמין את המות. M. S. fait remarquer que peut-être והוא — qui est inexplicable — doit être corrigé en ואינן (il faudrait plutôt והן, comme le montre *Psaumes Rabba*, 21). Pour que M. S. s'arrête sur cette erreur, il faut supposer qu'elle existe dans le ms. Or, M. B. met העולם וטועמים..., supprimant ainsi la difficulté. — P. 5, B., זולות ומרתיחות; S., ומרתיחות; mais peut-être est-ce une faute typographique en B. — Nous pourrions allonger cette liste des divergences entre les deux éditions, on verrait que la copie de M. S. a, en général, été faite avec plus de soin. Ce qui ajoute à l'intérêt de la publication de M. S., ce sont les références nombreuses, en particulier au Midrasch Hagadol. Mais que de questions soulevées par ce curieux Midrasch que les éditeurs n'ont pas résolues! Pour ce qui est de la date, nous la croyons plus récente

Digitized by Google

que ne le voudrait M. S. Notre savant confrère s'appuie sur la rencontre de notre Midrasch avec un Païtan du nom de Salomon b. Juda qui a vécu à la fin du xe siècle. Pour que ce Midrasch, dit-il, ait eu quelque prestige aux yeux de cet auteur, il faut qu'il ait vu le jour un certain temps auparavant. Mais l'argument fondé sur les analogies n'emporte la conviction que si l'un des deux textes qui se ressemblent a gardé les traces de l'emprunt, ce qui n'est pas le cas ici. L'indice fourni par une autre rencontre de notre Midrasch avec le פרקי ר' יאשיהו ne me paraît pas beaucoup plus décisif, c'est vouloir prouver *obscurum per obscurius*, car ces petits traités messianiques ne se laissent pas dater facilement. Je ne crois donc pas qu'on soit en droit d'affirmer, avec M. S., que notre Midrasch soit de la première moitié du IXe siècle. Il me paraît seulement que cette œuvre ressemble beaucoup à celles qui ont vu le jour dans l'Italie méridionale. La langue est toujours de l'hébreu et non de l'araméen ; l'auteur aime les longs développements à la manière du *Tanna debé Eliahou* (Certains de ces morceaux, consacrés à la charité, ne manquent pas d'élévation). Enfin, on lit dans le dernier paragraphe deux passages très curieux, qui n'ont pas encore été suffisamment expliqués (M. Buber avoue n'y avoir vu goutte), mais qui, sans aucun doute, font allusion à Rome, désigné sous le nom énigmatique de ארחמו (ארחומו dans l'éd. B.). Est-ce un de ces mots volontairement défigurés ? J'ai fait remarquer ailleurs (*Festschrift... Steinschneider's*) que le nom de ירחמאל, auteur *italien* du XIe siècle, nom qui, il est vrai, est biblique, rappelle singulièrement ce vocable.

אחיאסף Annuaire littéraire et pratique pour l'année 1897 (4e année), édité par la Société « Ahiasaf ». Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° de 322 + 18 p. — Id. pour l'année 1898. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 364 + 25 p.

ס' איוב avec un commentaire מישר נבוכים et une introduction, par David Straschun. Wilna, impr. Rosenkrantz et Schriftsetzer, 1897 ; in-8° de 252 p.

ארץ ירדן Limites de la Palestine transjordanique depuis les temps les plus anciens, par Hayyim Rechlin. Varsovie, impr. Alapin, 1896 ; in-8° de VII + 88 p.

ס' ברית עולם Dissertations théologiques sur la rémunération, l'immortalité de l'âme et la résurrection, la Révélation et la Providence, par A. J. Schlesinger. Jérusalem, 1898 ; in-4° de 16 + 164 p.

ס' דברי ימי ישראל. Geschichte der Juden von Dr H. Graetz, nach den Urquellen neu revidirt, mit Bemerkungen u. Erläuterungen versehen u. ins Hebräische übertragen von P. Rabbinowitz, mit Noten von A. Harkavy. VI. Band, I-VI Heft. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de p. 1-382 p.

ספר דבש תמר Corrections et novelles sur les Commentaires de Raschi, le Talmud, etc., par David Teitelbaum. Ire partie. Varsovie, impr. Unterhalter, 1897 ; in-f° de 276 p.

דורות הראשונים Dorot Harischonim. Zur Geschichte der jüdischen Literatur von Isaac Halevy. III. Theil. Umfasst den Zeitraum vom Abschlusse des Talmuds bis zu den letzten Gaonim. Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 1897 ; in-8° de 316 p.

Notre excellent collaborateur, M. A. Epstein, rendra compte dans le prochain numéro de cet ouvrage, dont nous avons publié ici (*Revue*, XXXIII, 1) les premiers chapitres. Que l'auteur, pour l'amour de Dieu, veuille bien dresser une table des matières et surtout adopter un autre système de ré-

Digitized by Google

daction ! Les chapitres enjambent l'un sur l'autre, avec un parti pris désespérant. Il faut avoir pitié du lecteur et ne pas le condamner aux maux de tête.

דם תחת דם Sang pour sang, drame en cinq actes, en vers, par Juda Leb Landau, avec une préface de J. S. Fuchs. Cracovie, impr. J. Fischer, 1897; in-8° de XVI + 160 p.

דעת אלהים Histoire de la théologie juive, par S. Bernfeld. 1re et 2e parties. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 214 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

הורדוס ואגריפס Etude sur Hérode et Agrippa I d'après les sources talmudiques, par N.-S. Lebowitsch. New-York, impr. Rosenberg, 1897; in-8° de 12 p. (Tirage à part du Ner Hamaarabi).

L'idée seule de ne consulter que les sources talmudiques pour juger deux hommes dont l'histoire est racontée tout au long par Josèphe suffit pour caractériser cette étude. Le panégyrique d'Agrippa I n'est plus qu'un jeu, si on fait abstraction des renseignements fournis par l'historien juif.

ס' זבח השלמים Explication de passages difficiles de la Bible et du Talmud, par Moïse Galant, avec des notes de Moïse Haguiz, éd. par Moïse Sternberg. Cracovie, Sternberg, 1898; in-4° de 92 + 30 p.

זכרון משה The cup of bitterness, lamentations in memory of... Baron Moses de Hirsch, by Reuben Sinay Cohen. Manchester, impr. Massel, 1897; in-8° de 64 p.

ס' חרוזי סניגים Considérations morales et religieuses, par I. R. Ornstein. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-4° de 80 p.

ס' טירת כסף Commentaire du Cantique des Cantiques, par Menahem Mandel Krengel. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in 8° de 118 p.

ס' יד יצחק. Novelles sur le Talmud et Maïmonide, par Isaac Cohen Aronowski. Wilna, Romm, 1898; in-4° de 94 + 12 + 96 p.

היהודים בצרפת ודברי ימיהם Histoire des Israélites en France, par David Schapiro. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-8° de 168 p.

ר' יום טוב ליפמאן צונץ Biographie et bibliographie de L. Zunz, par S. P. Rabbinowitz. Varsovie, 1897; in-8° de 361 p.

Etude bien conduite, mais que d'ambitions on prête à l'illustre savant, qui assurément l'auraient fait sourire ! M. R. ne veut pas s'aviser que Zunz s'est voué à une œuvre purement scientifique, sans aucune arrière-pensée. S'il a employé ses rares facultés à l'étude de l'histoire et de la littérature juives, c'est parce que son éducation première et sa pratique des livres hébreux le tournaient naturellement de ce côté. Il y était encore attiré par la difficulté du sujet. Zunz a pensé, avec raison, qu'il était bon, une fois, de s'orienter au milieu de la forêt touffue de la littérature anonyme et impersonnelle des Midraschim et de ces innombrables productions du moyen âge. Mais qu'il ait été un tribun ou un précurseur du Sionisme, il faut de singulières lunettes pour le découvrir. — Les critiques de M. R. ne sont pas toujours heureuses ; en particulier pour ce qui concerne les *Gottesdienstl. Vorträge*, je serais toujours disposé à donner raison à Zunz contre son contradicteur. Mais il faut louer l'entreprise de M. R., qui fera connaître au public russe qui lit l'hébreu un des savants qui ont honoré le plus la science juive en ce siècle et d'initier les lecteurs à une foule de questions intéressantes.

ילקוט אליעזר Recueil, par ordre alphabétique, de l'agada du Talmud et des Midraschim, par Sussmann Sofer. Nouvelle édition. Paks, impr. Rosenbaum, 1897; in-8° de 131 ff. (Va de א à כ).

Digitized by Google

ירמיה הנביא Traduction hébraïque de l'étude de Lazarus sur Jérémie, par Brainin. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 85 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' כבוד חכמים Explication de passages difficiles ou hyperboliques du Talmud et des Midraschim relatifs au Pentateuque, d'après l'ordre des versets, par Chaim Knoller. Przemysl, Chaim Knoller, 1898; in-8° de 26 + 14 + 12 + 16 + 26 ff.

לוחות זכרון Lichot (*sic*) Sikoron enthaltend Epitaphien von Grabsteinen des israel. Friedhofes zu Krakau nebst biographischen Skizzen von Bernhard Friedberg. Drohobycz, Zupnik, 1897 ; in-8° de 95 p.

ס' למוד ערוך Commentaire du Traité Meguilla d'après les explications de l'Arouch, avec des consultations du père de l'auteur, par Salomon Bamberger. Zennheim (Alsace) [Berlin, impr. Itzkowski], 1897; in-8° de 46 p.

מגלת ספר Autobiographie de Jacob Emden (יעב"ץ), éd. par David Kahns. Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° VIII + 230 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

מדרש תנחומא Midrasch Tanhouma avec un commentaire intitulé נחלת בנימין, par Benjamin Epstein. Zitomir, impr. Kesselmann, 1898; in-8° de 512 p.

מה לפנים ומה לאחור Critique de divers ouvrages par Eléazar Atlas. Varsovie, impr. Alexander Gins, 1898 ; in-8° de 76 p.

ס' מלבושי יום טוב Novelles sur le Lebousch, section Orah Hayyim, 2e partie, par Lipmann Heller, avec additions, sous le titre de זכרון מרדכי, par Isaac Hacohen Feigenbaum, éd. par Elie Marder. Varsovie, impr. Baumritter, 1897 ; in-8° de 142 + 72 p. (La 1re partie a paru en 1895).

מלחמה בשלום. War in peace, a religious dispute between two friends (un juif et un chrétien), by A. Benjaminson. New-York, impr. Rosenberg, 1898; in-8° de 92 p.

מפתח ומבוא למחזור ויטרי Einleitung u. Register zum Machsor Vitry von Rabbiner S. Hurwitz mit Beiträgen von Dr A. Berliner. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-1897 ; in-8° de 201 + 16 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Voir *Revue*, XXXV, p. 308.

מקורי העושר או יסודי הכלכלה Principes d'économie politique, par S. W. Mendelin. Odessa, impr. Belinson, 1896 ; in-8° de p. 11 (*sic*) — 56.

ר' מרדכי אהרן גינצבורג M. A. Günzburg (1795-1846) und seine literarische Thätigkeit, mit einem Portrait. Eine biographische Skizze, von D. Maggid. Saint-Pétersbourg, impr. Berman, 1897 ; in-8° de 32 p.

ס' משאת משה Explication allégorique des récits fabuleux de Rabbah bar bar Hanna, par Moïse Eidelstein. Vilna, impr. Katzenellebogen, 1896 ; in-4° de 48 ff.

סדר עולם רבה Seder Olam Rabba, die grosse Weltchronik, nach Hdschr. u. Druckwerken hrsgg. mit krit. Noten u. Erklärungen von B. Ratner. Vilna, Romm, 1897 ; in-8° de 152 p.

Digitized by Google

Pour apprécier en connaissance de cause l'édition d'un texte, il faut presque avoir essayé le travail soi-même; autrement le jugement ne saurait être que superficiel et incomplet. Nous n'avons jamais préparé la réédition du *Séder Olam Rabba*, cette pseudo-chronique ancienne: aussi sommes-nous en mauvaise posture pour répondre au désir de l'auteur, qui tient à connaître notre sentiment sur son ouvrage. Cependant, ayant eu l'occasion d'étudier de près certains passages du Séder Olam et, ayant confronté les résultats de nos recherches avec ceux auxquels arrive M. R., nous sommes autorisé, tout au moins, à déclarer que son commentaire mérite tous les éloges. Les variantes des mss. et des ouvrages qui reproduisent le Séder Olam sont signalées minutieusement, la bonne leçon est généralement reconnue avec sûreté, les références témoignent de lectures très étendues, les hypothèses des savants qui se sont déjà occupés de cette chronique sont discutées très consciencieusement et l'opinion de l'auteur est généralement digne d'être suivie. Est-ce à dire que nous soyons toujours d'accord avec M. R.? Dans les questions de cet ordre, où le sentiment décide le plus souvent, le consentement universel est presque impossible. Un exemple seulement pour montrer les cas où nous refusons d'en croire sur parole le savant commentateur. La Mischna d'*Edouyot*, II, 10, est ainsi conçue : « Le même [R. Akiba] disait : Il y a cinq choses d'une durée de douze mois : la punition de la génération du déluge, celle de Job, celle des Égyptiens, celle de Gog et Magog dans l'avenir, celle des méchants dans la Géhenne, parce qu'il est dit : D'un mois au [même] mois. R. Yohanan ben Nouri dit : [La punition des méchants dans la Géhenne] dure de la Pâque à la Pentecôte, car il est écrit : D'un sabbat à l'autre. » Ce texte se retrouve dans le Séder Olam, mais déchiqueté en plusieurs morceaux et disposé autrement. Au ch. III, il est d'abord dit que les plaies infligées aux Égyptiens ont duré douze mois, et l'on cite, à ce propos, le verset sur lequel s'appuie cette idée. Mais cette opinion n'est pas attribuée à R. Akiba. Puis il est parlé de la punition de Job, de Gog et Magog, et des méchants dans la Géhenne. C'est au ch. IV qu'arrive seulement la mention relative à la durée du déluge. D'après M. R., la version du Séder Olam serait antérieure à celle de la Mischna d'Edouyot. Or, à première vue, il semble bien, au contraire, que la disposition adoptée par la Mischna soit plus rationnelle. Il est visible que l'auteur du Séder Olam a dérangé le plan primitif. Ce n'est pas tout. Après le paragraphe où il est parlé de la punition des méchants, qui dure douze mois, le Séder Olam ajoute : « R. Yohanan b. Nourit dit : « Elle dure de la Pâque à la Pentecôte. » L'intervention de ce rabbin dans ce passage ne se comprend aucunement ici, tandis qu'elle se justifie parfaitement dans la Mischna. Dans le Séder Olam, le nom d'Akiba n'a pas été prononcé ; l'opinion de son contradicteur n'avait aucune raison d'être invoquée. M. R. est obligé de s'appuyer sur cette circonstance que R. Yosé, l'auteur auquel est attribué le Séder Olam, cite parfois dans la Tosefta et ailleurs le dire de ce rabbin. Pour nous, la solution est plus simple : le rédacteur du Séder Olam, utilisant la Mischna d'*Edouyot*, a conservé à son insu la preuve de son emprunt, en gardant ce restant de discussion qui n'avait que faire dans son exposition. Cet auteur a procédé à coups de ciseaux. Et ainsi s'explique la disparition du nom d'Akiba : n'ayant pas pris le passage tout d'abord au commencement, il a laissé tomber ce détail. Toutefois la confrontation de la Mischna avec son imitateur montre peut-être qu'elle était à l'origine plus étendue et contenait les raisons scripturaires de ces cinq assertions de R. Akiba. — Nombreuses seraient les discussions du même genre que provoquent les notes de M. R. Mais, comme on le voit, ce sont des discussions sur des points d'aiguille. Nous disions, au moment où M. R. a fait paraître l'Introduction au S. O. (*Revue*, XXVIII, 301), que ce savant était « une nouvelle recrue pour les études d'histoire littéraire dont il est permis de beaucoup attendre ». La présente édition a donné raison à notre prédiction, et nous sommes heureux d'en féliciter M. Ratner.

Digitized by Google

ספרות ישראל Traduction hébraïque de la *Jüdische Literatur* de M. Steinschneider, par Malter, avec des corrections et des additions de l'auteur. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 90 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' עוז מלך Allocutions prononcées par Ephraïm Salomon Zalman (Weingott). Varsovie, 1897; in-8° de 115 p.

פראנק ועדתו Franck et les Franckistes, par Alexandre Kraushaar, trad. [du russe?] par N. Sokolow. 1re partie. Varsovie, impr. Lewinski, 1897; in-8° de 287 p.

Ce qui fait l'intérêt de cette nouvelle histoire de Franck et des Franckistes, c'est qu'elle est fondée sur des documents inédits et qui paraissent très dignes de foi. Mais on a eu le tort de ne pas les discuter.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Band VII, Jahrgang XII-XIII (1896-97). Berlin, impr. Itzkowski, 1896-97; in-8° de 42 + 11 + 14 + 47 + 46 + 23 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Ce volume contient : 1° פירוש על עזרא ונחמיה. Commentaire sur Ezra et Néhémie, de Benjamin ben Juda, de Rome, édité pour la première fois par Heinrich Berger; — 2° השבת אבדה par Abraham Berliner. Dans l'édition de Constantinople (1561) des Consultations d'Elia Mizrahi, manque un document envoyé par ce rabbin aux Juifs de Candie, au sujet de son fils Gerson, qui avait été accusé de s'être converti. L'éditeur n'a gardé que la fin de la lettre d'Elia Mizrahi. M. B. comble la lacune à l'aide de plusieurs mss.; — 3° שריד ופליט, traduction partielle du 1er livre des Macchabées, publiée par M. D. Chwolson, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, de 1160-1180. M. Chwolson suppose que cette traduction est l'œuvre d'un Italien, qui vivait dans le cercle de savants d'où est sorti l'auteur du Yosiphon. Ce qui est certain, pour nous, c'est qu'elle a été faite sur le latin et non sur le grec. En effet, les Romains y sont appelés רומנים = *Romani*; or le grec dit Ῥωμαῖοι; — 4° ס' צפנת פענח Poésies de R. Isaac b. Scheschet (Ribasch), de Schimon b. Sémah Duran, éd. avec un commentaire explicatif par Isaac Moreli, avec additions et corrections de H. Brody; — 5° פנקס ק"ק במברג Archives hébraïques de la communauté de Bamberg, publ. par David Kaufmann; — ס' ישועות בישראל épisode de l'histoire des Juifs de Moravie après la mort de Charles VI, raconté par Benjamin Israël Fränkel, éd. par Emmanuel Baumgarten.

קהלת משה Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum hebraeorum in Museo asiatico imperialis Academiæ scientiarum Petropolitanæ asservatorum. Opera et studio Samuelis Wiener. Fas. III (ג et ד). Saint-Pétersbourg, 1897; in-4° de p. 225-315.

Catalogue, fait avec le soin le plus louable, d'une admirable bibliothèque, riche particulièrement en éditions hébraïques sorties des presses de la Russie. Description très minutieuse des ouvrages, avec l'identification du nom des auteurs, quand c'est nécessaire, et une notice sur eux, la mention des « approbations » et le renvoi aux recueils de catalogues imprimés quand il y a lieu.

קובץ אור תורה Recueil trimestriel de Novelles, Consultations, etc., dirigé par Abraham Aron Sonnenfeld et Abraham Yohanan Blumenthal. 1re année. 1er fascicule. Jérusalem, 1897; in-8° de 67 ff.

ראשית מעשה הדפוס בישראל Les commencements de l'imprimerie hébraïque, par Daniel Chwolson, trad. du russe en hébreu par M. E. Eisenstadt. Varsovie, 1897; in-8° de 47 p.

Digitized by Google

Traduction du russe faite par M. Eisenstadt, à l'occasion du jubilé de l'auteur, l'illustre orientaliste Daniel Chwolson. Cette histoire de l'imprimerie chez les Juifs, de 1475 à 1500, se lit avec plaisir et abonde en renseignements et en aperçus intéressants. M. C. fait remarquer que l'imprimerie n'apparut pas aux Juifs comme une bête de l'Apocalypse, son introduction fut saluée avec joie, on y vit un secours merveilleux pour la diffusion des connaissances religieuses. Au Portugal, les Israélites avaient déjà une imprimerie en 1487, alors que leurs compatriotes chrétiens ne se servirent des presses qu'en 1495. Les premières imprimeries hébraïques furent établies à Reggio (en Calabre) et à Piove, près de Padoue. De la première sortit, en février 1475, le commentaire de Raschi sur le Pentateuque, de la seconde le Tour, même année, juillet. L'invention se propagea rapidement chez les Juifs : à Mantoue, 1475 ; Ferrare, 1477; Bologne, 1482 ; Guadalaxara, 1482 ; Soncino, 1481 ; Casale Maggiore, 1484 ; Naples, 1486 ; Para (Portugal) et Samora (Espagne), 1487 ; Lisbonne, 1489 ; Brescia et Leiria (Portugal) 1492, et Barco près Brescia, 1496. — Ce n'est qu'à partir de 1489 qu'on commence à se servir de titre en tête du volume, et à partir de 1483 qu'on indique le foliotage. — L'un des pionniers de l'impression hébraïque fut Abraham Conat, qui, aidé de sa femme, commença à imprimer à Mantoue. Il publia le *Tour Orah Hayyim* en 1476, le commentaire de Lévi ben Gerson sur le Pentateuque, même année. C'est probablement à cette époque qu'il fit paraître le *Yosiphon*. M. C. insiste beaucoup sur cette édition, lui attribuant une valeur qui nous paraît surfaite. M. Trieber, *Zur Kritik des Gorionides*, professe le même respect pour cette version, et c'est ce qui lui a fait émettre des hypothèses si merveilleuses et si naïves sur l'importance de cette chronique pour l'histoire juive. D'ailleurs, prochainement M. le baron David de Gunzbourg publiera la reproduction *diplomatique* de cette édition, dont les exemplaires ne sont pas si rares que le croit M. C. Il en existe deux à Paris, à la Bibliothèque nationale et à l'Alliance israélite. Feu Rabbinowitz en possédait un en parchemin, dont les premiers feuillets manquaient, autant que je me rappelle. — A Lisbonne, l'imprimeur Eliézer Toledano, renommé pour sa piété, fit sortir de ses presses, à partir de 1489, de nombreux ouvrages in-folio, entre autres le commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque, Aboudarham et surtout un admirable Pentateuque avec le Targoum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Après l'expulsion des Juifs du Portugal, les caractères de cette imprimerie furent transportés en Turquie ; c'est ce qui explique que des ouvrages édités de 1515 à 1522 à Salonique ont l'aspect typographique de ceux de Lisbonne. — Les plus célèbres imprimeurs de cette époque furent les Soncino, qui formèrent une dynastie d'imprimeurs qui essaima en différentes villes d'Italie, à Constantinople et à Salonique. On les voit à l'œuvre de 1483 à 1547. Le plus connu est Gerson-Jérôme. La famille descendait d'un R. Moïse de Spire, mentionné dans les Tosafot Touques. Le nom de Soncino fut pris par Israël Nathan, fils de Samuel, qui vint s'établir dans la ville de ce nom. De 1483 à 1490, furent imprimés sept traités du Talmud, les Prophètes et les Hagiographes, avec commentaire de David Kimhi, les Ikarim, le Semag, le Mischné Tora, le Tour, la Bible avec points-voyelles et accents (1488). En 1486, Josué Soncino, avec son frère Moïse, fonda une seconde imprimerie à Casale Maggiore ; il y publia le Mahzor de Rome. Gerson, fils de Moïse, très instruit, fit de nombreux voyages pour recueillir des mss. C'est ainsi qu'il se rendit en France, à Chambéry, pour y trouver des Tosafot. En 1490, les Soncino établirent une nouvelle imprimerie à Naples ; c'est là, en 1492, que fut publiée la célèbre édition de la Mischna avec le commentaire de Maïmonide. Puis ce fut le tour de Brescia et de Barco. M. C. examine ensuite le degré de fidélité dont les imprimeurs ont fait preuve à l'égard des mss. : trop souvent ils les ont corrigés à leur façon. Un Eliézer b. Samuel n'a pas craint d'insérer dans un ouvrage de Maïmonide son opinion personnelle en contradiction avec celle du Maître. — Le nombre des incunables antérieurs

Digitized by Google

à 1500 est de cent environ, mais il était sûrement plus grand; certaines éditions ont disparu, comme celle du ס' היראה de Jona Gerundi et du הליכות עולם, du Talmud de Lisbonne. Les auto-da-fés n'en ont pas peu supprimé. — M. C., après un chapitre consacré aux éditions complètes ou partielles de la Bible, cherche à déterminer le goût du temps d'après le choix et le nombre des éditions des ouvrages imprimés alors. On s'adonnait plutôt à la lecture des ouvrages de théologie, de morale, de poésie qu'à celle des Novelles sur le Talmud. On se contentait des *Compendium* classiques pour la halakha. Mais il faut ajouter que ces conclusions n'ont de valeur que pour l'Italie. Tel est le résumé de cette courte monographie, pleine de faits et d'idées, où se joue et se délasse le savoir si étendu d'un des écrivains qui honorent le plus la science juive de nos jours.

ס' רוח יעקב Explications de passages difficiles de la Bible et du Midrasch, par Jacob Horowitz. New-York, impr. Aronsohn, 1898; in-8° de 66 p.

רש בן משה סמולנסקי Vie de Smolinskin, par Brainin. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1896; in-8° de 162 p. (Publication de la Société « Touschia »).

ס' שאלות חיים Consultations sur les quatre parties du Schoulhan Arouch avec דברי ירמידהו homélies et considérations diverses, par Hayyim Jérémie Plensberg. Wilna, Romm, 1897; in-f° de 50 + 40 ff.

ס' שו"ת מהר"ם בר' ברוך Consultations de R. Méir de Rothenbourg, d'après l'édit. de Prague, 1608, avec commentaire et références aux sources. 3e édition, publ. par Joseph Sternberg. Budapest, Sternberg, 1896; in-4° de 88 ff.

שיר השירים Weltliche Gedichte des Abu Ajjub Soleiman b. Jahja Ibn Gabirol, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter nach Handschriften u. Druckwerken bearbeitet u. mit Anmerkungen u. Einleitung versehen von H. Brody. Heft I. Berlin, M. Poppelauer, 1897; in-8° de 32 p.

Les notes des pièces de ce fascicule sont dues à MM. Bacher, Ehrlich et D. Kaufmann.

שלחן ערוך Schulchan Aruch in jüdisch-deutscher Sprache, von Salomon Schück. Cracovie, impr. Fischer, 1896; in-8° de 128 + 39 + 12 + 35 p.

ס' השרשים Sepher Haschoraschim. Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abulwalid Merwan Ibn Ganah, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon. Aus den Handschr. der Vaticana u. des Escurial zum ersten Male herausg. u. nach dem arab. Originale berichtigt u. vervollständigt, sowie mit einer Einleitung über das Leben u. die Schriften Abulwalid's versehen von Dr Wilhelm Bacher. IV. Heft. Schluss, Register u. Einleitung. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-7; in-8° de 481-597 + XLII p. (Publication de la Société Mekizé Nirdamim).

Il n'est plus nécessaire de mettre en relief le mérite d'Ibn Djanah, qui fut sans conteste le plus grand grammairien juif du moyen âge, de cent coudées au-dessus de ses successeurs. La publication de ses ouvrages grammaticaux en avait apporté la démonstration la moins équivoque; tous les lecteurs avaient pu en juger, son principal traité, le *Rikma*, ayant été traduit en hébreu et en français et le texte original en ayant été édité. Mais le complément de cette grammaire, le Dictionnaire, n'était jusqu'ici accessible qu'aux arabisants. Circonstance fâcheuse non seulement pour les études historiques, mais pour l'exégèse biblique, car grand est le profit

Digitized by Google

qu'on peut encore aujourd'hui tirer des notices lexicographiques et des opinions exégétiques contenues dans cet ouvrage. Gesenius déjà l'avait reconnu, et très souvent il a eu recours aux lumières de son devancier. La lacune vient d'être heureusement comblée par la Société des Mekitzé Nirdamim. Reprenant le projet de M. S. J. Halbersam, qui avait mis en train le travail, elle a entrepris la publication de la traduction hébraïque de ce Dictionnaire, œuvre de Juda ibn Tibbon, encore manuscrite. Personne, surtout depuis la mort de notre regretté maître J. Derenbourg, n'était mieux qualifié, pour mener à bonne fin cette édition, que notre excellent collaborateur M. W. Bacher. On sait la compétence du savant professeur de Budapest dans toutes les matières ayant trait à l'histoire de l'exégèse et de la grammaire hébraïques ; on connaît aussi les beaux travaux qu'il a déjà consacrés à Ibn Djanah, la part qu'il a prise à l'édition arabe du Rikma. Nous possédons aujourd'hui le texte complet de la version de Juda Ibn Tibbon, enrichi d'un commentaire perpétuel, où sont signalées les divergences de la traduction et de l'original. Dans le texte sont restitués les mots sautés par le traducteur et nécessaires à l'intelligence de la pensée de l'auteur. Par contre, sont signalées les additions du traducteur. En outre, toutes les citations sont identifiées. — M. Bacher ne s'est pas borné à nous donner une édition parfaite, il a voulu mettre les lecteurs qui ne savent pas les langues occidentales en état de s'initier aux résultats des recherches de Munk, de J. Derenbourg et des siennes propres. Le présent fascicule contient, en effet, une introduction hébraïque consacrée à la biographie et à l'étude des œuvres d'Ibn Djanah. Nous n'aurons pas l'impertinence de louer M. B. pour la manière dont il s'est acquitté de cette partie de sa tâche. Disons seulement que la langue de M. B. est digne d'être proposée en modèle à ceux qui écrivent en hébreu des ouvrages scientifiques; simplicité, clarté, exclusion des expressions prétentieuses et du jargon moderne, que souvent comprennent seuls ceux qui s'en servent, tels sont les caractères qui la distinguent. Le volume se termine par des tables qui seront très utiles aux savants : 1° des auteurs cités, 2° des citations de Hayyoudj, 3° des citations anonymes, 4° des citations des autres ouvrages d'Ibn Djanah, 5-7° des citations du Targoum, du Midrasch et de la Massora, 8° des passages où l'hébreu est comparé avec la langue de la Mischna, l'araméen et l'arabe, 9° des termes particuliers employés par Juda ibn Tibbon avec leur équivalent arabe, 10° additions et corrections d'après l'arabe au *Sêfer Harikma*, éd. Francfort.

ס' תהלים Les Psaumes avec le commentaire שערי חיים de Hayyim Sofer, celui de Raschi et מצורת ציון. Presbourg, impr. Alkalay, 1897; in-8° de 256 ff.

תולדות עמי המזרח הקדמונים Traduction hébraïque de l'Histoire de l'Ancien Orient de Maspero, par A. Ludvipol. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de p. 1-70. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' תורה אור Pentateuque avec le Targum d'Onkelos, le commentaire de Raschi, Toldot Ahron (références au Talmud), Kiççour tikkoun Sofrim, traduction allemande et commentaire עטרת צבי de S. R. Hirsch, avec les Haftarot, trad. et commentées par M. Mendel Hirsch, publ. par Moses Salomon Aronsohn. 1re et 2e fascicules. Wilna, Romm, 1898; in-8° de p. 1-140.

ס' התורה והחיים Traduction hébraïque de *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters*, de Güdemann, par Friedberg. 1re partie. Varsovie, impr, Schuldberg, 1896; in-8° de XVI + 252 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

C'est la traduction du volume consacré à la France et à l'Allemagne aux

Digitized by Google

x^e-xive siècles. Nous ne pouvons qu'applaudir à l'excellente idée qu'a eue la Société *Ahiasaf* de faire passer en hébreu ce beau travail, si riche en faits et en aperçus. M. F. s'est acquitté de sa tâche avec le plus grand succès.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Alvarez de Peralta (Josué A.). Estudios de orientalismo. I. Iconografia simbolica de los Alfabetos fenicio y hebraico. Ensayo hermeneutico a cerca de las enseñanzas esotericas cifradas en los respectivos nombres, figuras y vocablos der valor numeral de las XXII letras de ambos alfabetos. Madrid, Bailly-Baillière, 1898; in-8° de xlviii + 215 p.

Ce titre seul révèlera le caractère de cet essai. Résumons seulement l'article consacré à l'*alef*, pour faire voir que l'annonce n'est pas trompeuse. *Alef* est un mot phénicien signifiant « bœuf, taureau ». Le taureau, dans la hiérographie orientale, était le symbole du créateur. Alef se compose de אל « Dieu » et de פ = פה « bouche »; c'est le *verbe divin*. Comme valeur numérale, cette lettre = 1. Or, *un* se dit en hébreu אחד, mot formé du chaldéen חד « un » et de l'א prosthétique, lequel vaut un 1 également. D'où l'Un-*unique*, etc., etc.

Amram (D. W.). Jewish law of divorce according to Bible and Talmud. Londres, Nutt, 1897; in-8° de 224 p.

Aristeæ quæ fertur ad Philocratem epistulæ initium, apparatu critico et commentario instructum, ed. L. Mendelssohn, conlegæ venerandi opus postumum typis describendum curavit M. Krascheninnikov. Iéna, Strobel, 1897; in-8° de 52 p. (Acta et commentationes imp. universitatis Jurievensis, vol. V.)

Aschkanaze (M.). Tempus loquendi. Ueber die Agada der palästin. Amoräer, nach der neuester Darstellung. Strasbourg, Engelhardt, 1897; in-8° de 82 p.

Assumptio (The) of Moses, translated from the latin sixth century ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Londres, Black, 1897; in-8° de lxv + 117 p.

Auscher (Simon). Die Geschichte Josef's. Eine Uebersetzung u. kritik. Behandlung des Midrasch Bereschit Rabba. Par. 84, 5-22 u. Par. 86, 1-94, 3. I. Theil (Dissertation inaugurale). Berlin, 1897; in-8° de 47 p.

Baentsch (B.). Geschichtsconstruction oder Wissenschaft? Ein Wort zur Verständigung über die Wellhausens'che Geschichtsauffassung. Vortrag. Halle, Krause, 1896; in-8° de 50 p.

Barnes. An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version. With a discussion of the value of the codex Ambrosianus. Cambridge, University Press, 1897, in-8° de xxxiv + 63 p.

Barnstein (Henry). The Targum of Onkelos to Genesis, a critical enquiry into the value of the text exhibited by Yemen Mss. compared with that of the european recension together with some specimen chapters of the oriental text. Londres, Nutt, 1896; in-8° de 100 p.

Digitized by Google

Comme le titre l'indique, cet opuscule contient surtout une comparaison minutieuse du texte du Targoum, d'après les manuscrits venus du Yémen, avec le texte des éditions européennes. M. Barnstein montre que les manuscrits orientaux sont de beaucoup supérieurs à l'édition de Sabionète, réimprimée par M. Berliner. Les différences portent non seulement sur la ponctuation, mais encore sur les formes grammaticales, le genre, le nombre, etc., et le vocabulaire. M. B. résume d'abord ce que l'on sait et ce que l'on pense du Targoum Onkelos; puis il traite de l'origine de la ponctuation superlinéaire. M. Barn, se range à l'avis de MM. Margoliouth et Friedlaender d'après lesquels le système superlinéaire simple serait le système palestinien primitif. Ces savants invoquent surtout le silence de Saadia sur l'origine babylonienne du système superlinéaire. Mais j'ai prouvé (*Revue*, t. XXXI, p. 306) que Saadia, au contraire, connaît les deux systèmes et attribue aux Babyloniens le système où les gutturales présentent le moins d'irrégularités, par conséquent, le système superlinéaire. La supposition que cette ponctuation aurait servi dès l'origine pour le Targoum et l'autre pour l'hébreu, est également très risquée. Il est vrai qu'on trouve des manuscrits où les deux systèmes sont ainsi employés, mais rien ne prouve qu'il en ait été ainsi primitivement. Le Targoum Onkelos était devenu babylonien, il est naturel qu'on l'ait ponctué à la babylonienne, tandis que, pour le texte hébreu, la vocalisation des écoles de Tibériade a fini par prédominer.

La seconde partie de l'étude de M. Barnstein contient le détail des variantes que présentent les manuscrits yéménites. A la fin se trouvent quelques spécimens du Targoum.

Bien que n'apportant pas de résultats très nouveaux, le travail de M. Barnstein mérite d'être lu par ceux qui s'occupent de la littérature targoumique. — *Mayer Lambert.*

Beer (G.). Der Text des Buches Hiob untersucht. 2 Hft. (ch. xv à fin). Marbourg, Elwert, 1897; in-8° de xvi + p. 89-258.

Berlinger (J.). Die Peschitta zum I. Buch der Könige u. ihr Verhältniss zu Mas. Texte, LXX u. Targum. Francfort, J. Kauffmann, 1897; in-8° de 50 p.

Blach (Adolf). Biblische Sprache u. biblische Motive in Wielands Oberon. Brüx, impr. Herzums, 1897; in-8° de 31 p. (Separatabdruck aus dem Jahresberichte des k. k. Staats-Obergymnasiums in Brüx für 1896-97).

Bludau (A.). Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel u. ihr Verhältniss zum massorethischen Text. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897; in-8° de xii + 218 p.

Bonwetsch (G. N.). Die Apokalypse Abrahams. Leipzig, Deichert, 1897; in-8° de 95 p. (Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche, hrsgg. von Bonwetsch u. Seeberg. I. Bd., I. Heft).

Cette Apocalypse, qui ne s'est conservée qu'en slave, ne se confond pas avec le *Testament d'Abraham* publié en 1892 par James. Elle est d'origine juive, avec des interpolations chrétiennes. Les *Recognitiones* clémentines y font allusion. Il resterait à déterminer le milieu juif dans lequel cet écrit aurait pris naissance; ce ne peut être ni la Palestine, ni le monde rabbinique.

Briggs (C. A.). The higher criticism of the Hexateuch. New edit. New-York, Scribner, 1897; in-8° de xii + 288 p.

Brooke (A. E.) and Mc Lean (N.). The book of Judges in Greek, according to the text of Codex Alexandrinus. Cambridge, University Press, 1897; in-8° de vii + 45 p.

Digitized by Google

BRÜCKNER (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktionsversuch. Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

BRUSTON (E.). De justitia divina secundum Jobeidem. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897 ; in-8° de 47 p.

BUTTENWIESER (M.). Die hebr. Elias-Apokalypse u. ihre Stellung in der apokalypt. Litteratur des rabbinischen Schrifttums u. der Kirche. I. Hälfte. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen u. Einleitung nebst Uebersetzung u. Untersuchung der Abfassungszeit. Leipzig, Pfeiffer, 1897 ; in-8° de 82 p.

CANONGE (A.). La femme dans l'Ancien Testament. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897 ; in-8° de 74 p.

CASTELLI (David). Il poema semitico del pessimismo (Il libro di Job) tradotto e commentato. Florence, Paggi, 1897 ; in-8° de XII + 159 p.

CHMERKINE (N.). Les conséquences de l'Antisémitisme en Russie. Préface de G. de Molinari. Paris, Gillaumin, 1897 ; in-8° de XLIV + 188.

COBLENZ (Félix). Ueber das betende Ich in den Psalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-8° de 190 p.

Lorsque le Psalmiste parle à la première personne, exprime-t-il ses idées personnelles et raconte-t-il les événements de sa vie, ou bien fait-il parler la communauté d'Israël ou des justes ? Cette question, sur laquelle on a beaucoup écrit, en Allemagne, dans ces dernières années, avait été mise au concours par la faculté de théologie de Berlin, et c'est M. Coblenz qui a remporté le prix.

M. C. commence par exposer (p. 1-15) les opinions des exégètes sur le *moi* dans les Psaumes, et les résume de la manière suivante. D'après les uns, le sujet qui parle est toujours ou presque toujours la communauté. D'autres, au contraire, croient que le poète énonce ses sentiments personnels et expose sa propre histoire. D'autres, enfin, admettent que dans certains psaumes, c'est la communauté qui s'adresse à Dieu, mais que dans certains autres c'est le poète lui-même qui parle. M. Coblenz s'arrête à cette troisième opinion. Il montre, à l'instar de Smend, que déjà dans la Bible on trouve la communauté d'Israël personnifiée [1]. D'autre part, dans une foule de psaumes il est impossible que le poète parle pour son compte personnel [2]. Il s'oppose constamment aux nations. Il invite les justes à se réjouir de son triomphe. Il lance les plus effroyables malédictions contre les impies. Toutefois, d'après M. C., certains psaumes ont un caractère individuel, par exemple, XXXIX, LXXIII, CIV. De plus, lorsque les idées d'un psaume sont générales, mais qu'il contient des traits personnels, par exemple, lorsque le poète sort des rangs de ses frères, c'est alors un membre de la communauté qui est censé parler. Il est souvent difficile de déterminer si la communauté dans les psaumes collectifs désigne Israël entier ou seulement les gens pieux.

Ensuite M. C. passe à l'examen des différents psaumes où l'on rencontre la première personne : quarante sont collectifs et c'est Israël personnifié qui parle ; dans six, ce sont les membres individuels de la communauté ; dans vingt et un, c'est la communauté des hommes pieux ; dans dix ce

[1] Quelques exemples donnés par M. C. laissent à désirer : Habaqouq, III, Isaïe, XXV, 1, et Ex., XVII, 15, sont insignifiants. Dans Is., LXIII, 3, le poète parle de lui au singulier et d'Israël au pluriel. *Ibid.*, 15 *b*, le texte est altéré. Dans Lam., I, et Michée VII, le *moi* est une femme.

[2] Là encore les exemples auraient besoin d'être triés. Ps. XXVII, 3, 4, contient de simples métaphores. La résurrection, Ps., XXX, pourrait désigner la guérison.

Digitized by Google

sont les membres individuels de cette collectivité ; dans dix-neuf, c'est le poète lui-même. Il y a deux psaumes où l'on ne peut déterminer qui a la parole[1].

Nous n'avons pas eu la patience de lire tout le commentaire des quatre-vingt-douze psaumes. Mais il nous semble que, dans sa classification, M. C. perd de vue un point de sa théorie qui est la *personnification* de la communauté. La communauté est incarnée dans un individu, non pas abstrait, mais concret, qui bien souvent sans doute se confond avec le poète. A tout instant M. C. dit que c'est la communauté qui parle et il omet le mot *personnifiée*. L'absence de ce mot change complètement l'aspect de la question. Autre chose est de faire parler une collectivité, autre chose de faire parler le représentant de cette collectivité. Si les idées générales nous font penser à une communauté, ce n'en est pas moins un individu qui, dans ce genre de littérature, chante et peut se servir de termes impropres pour une collectivité. Pour ma part je n'arrive pas à saisir la différence entre le psaume III et le psaume VII[2]. Parce que dans le premier se trouve la phrase : « Je me suis couché, je me suis endormi, je me suis réveillé, car Dieu me soutient », ce psaume est individuel. Il faut au poète une « expérience personnelle » pour savoir qu'on se réveille après s'être endormi. De tels arguments sont quelque peu ridicules. Il en est de même pour les psaumes IV, VI, etc., où M. C. découvre un caractère personnel. Il n'y a qu'à se rappeler que celui qui parle personnifie la communauté, pour qu'il puisse tantôt s'exprimer comme un individu, tantôt comme une collectivité. Il est également inutile de supposer un membre individuel de la communauté comme prenant la parole.

Il nous semble donc que M. C., oubliant son point de départ, est allé parfois un peu à la dérive. Nous n'en rendons pas moins hommage à son travail, consciencieux et méritoire. — *Mayer Lambert.*

COHEN (M.). Petite histoire des Israélites depuis la destruction du premier temple jusqu'à nos jours. Philippopoli, impr. Pardo, 1897 ; in-32 de 194 p.

Pourra rendre quelques services.

CONSTANT (le R. P.). Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire. Paris, Gaume, 1896 ; in-8° de x + 371 p.

COWLEY (A.) et NEUBAUER (Ad.). Ecclesiasticus XXXIX, 15, to XLIX, 11, translated from the hebrew arranged in parallel columns with engl. revised Version. Londres, Frowde, 1897 ; in-8° de 78 p.

Traduction, sans le texte hébreu, revue et corrigée.

DAVIDSON. The exil and the restoration. Londres, Clark, 1897 ; in-18 de 116 p.

DEUTSCH (Gotthard). The theory of oral tradition. Cincinnati, Bloch [1897] ; in-8° de 49 p.

DIEULAFOY (Marcel). Le roi David. Paris, Hachette, 1897 ; in-16 de 358 p.

[1] L'un de ces psaumes est XCI. M. C. accepte pour les versets 1-2 la correction qui consiste à mettre אשרי devant ישב et à changer אמר en אֹמֵר. Il nous paraît plus naturel de corriger יֹשֵׁב en שֵׁב, יתלונן en התלונן et אֹמֵר en אָמַר. De la sorte on comprend les deuxièmes personnes qui suivent. Au verset 9 il faudrait lire כי אמרת plutôt que [אמרת] כי אתה, qui serait trop long.

[2] En passant, il faut admirer la puissance de divination des exégètes, qui savent que ce psaume a été composé à la fin du règne d'Artaxerce Ochus.

Digitized by Google

DUHM (B.). Das Buch Hiob. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de XX + 71 p.

DUHM (B). Die Entstehung des Alten Testaments. Rede. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de 31 p.

ENGELKEMPER (W.). De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica. Commentatio theologica. Munster, Schöningh, 1897 ; in-8° de 69 p.

EPSTEIN (A.). Glossen zu Gross' Gallia Judaica. Berlin, Calvary, 1897; 16 p. (Tirage à part de la Monatsschrift).

C'est jusqu'ici la seule critique sérieuse faite de l'ouvrage capital que notre Société s'honore d'avoir édité. Ce sont principalement des notes, rectificatives ou complémentaires.

Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila from a ms. formerly in the Geniza at Cairo, now in the possession of C. Taylor and S. Schechter, edited by F. Crawford Burkitt, with a preface by C. Taylor. Cambridge, University Press, 1897 ; in-4° de VII + 34 p. plus 6 fac-similés.

FRANCO (M.). Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de VI + 296.

FRIEDLÆNDER (M.). Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Vienne, Breitentstein, 1897 ; in-8° de 74 p.

GATT (G.). Die Hügel von Jerusalem. Neue Erklärung der Beschreibung Jerusalems bei Josephus Bell. Jud. V, 41 u. 2. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de VII + 66 p. + un plan.

GAUTIER (Lucien). Au delà du Jourdain. Souvenirs d'une excursion. 2e éd. Genève, Eggimann [Paris, Fischbacher], 1896 ; in-8° de 141 p.

Récit, plein de charme, écrit dans une langue souple et aisée, d'une excursion faite à Salt, Djérach, l'ancienne Gérasa, Amman, l'ancienne Rabbat-Ammon, la Philadelphie de l'époque gréco-romaine, et Arak el-Amir. De nombreuses vues photographiques, très réussies, achèvent de donner à ce petit volume un air attrayant. M. Lucien Gautier, qui autrefois a enrichi la littérature d'une excellente traduction de la *Perle précieuse* de Gazali, puis s'est tourné vers les problèmes bibliques, s'est voué en ces derniers temps à l'étude de la géographie de la Palestine. Il faut le regretter pour l'arabisme et l'exégèse, mais il faut s'en féliciter pour la connaissance de la Terre-Sainte.

GIESEBRECHT (F.). Die Berufsbegabung der alttestam. Propheten. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de 188 p.

GRAETZ. Histoire des Juifs, trad. de l'allemand par Moïse Bloch. Tome V, de l'époque de la Réforme (1500) à 1880. Avec une préface de M. Zadoc Kahn, grand-rabbin de France. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de VI + 461 p.

GRUNWALD (M.). Ueber kananaeischen Volksglauben. Vortrag. Francfort, impr. Brönner, 1897 ; 12 p. (Separat-Abdruck aus Dr. A. Brüll's « Populärwissensch. Monatsblätter »).

GRUNWALD (Max). Spinoza in Deutschland. Berlin, Calvary, 1897 ; in-8° de 380 p.

Digitized by Google

GÜDEMANN (M.). National-Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1897; in-8° de 43 p.

Le judaïsme est-il une religion ou une nationalité? Cette question qu'avaient résolue les Juifs de France en 1789 et, à leur suite, ceux de presque tous les pays, en demandant à devenir citoyens dans leur patrie d'adoption, cette question est redevenue actuelle depuis que les Sionistes, sous la pression de l'antisémitisme, déclarent que les Juifs n'ont d'espoir de recouvrer une véritable liberté et une égalité effective qu'en formant de nouveau une nation. M. G. s'applique à montrer l'erreur d'une pareille théorie.

HERRIOT (E.). Philon le Juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie. Paris, Hachette, 1898; in-8° de XIX + 336 p.

HOMMEL (Fr.). Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Munich, Lukaschik, 1897; in-8° de XVI + 356 p.

Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkel'scher Stiftung. Voran geht : Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft I. : Die Psychologie Saadias, von S. Horowitz. Breslau; impr. Schatzky, 1898; in-8° de VI + 75 + 13 p.

Jahresbericht (IV.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, vom Rector Prof. Dr Adolf Schwartz. Vienne, Israel.-theol. Lehranstalt, 1897; in-8° de 217 p.

Jahresbericht (20.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Das mosaïsch-talmudische Besitzrecht von Prof. Moses Bloch. Budapest, 1897; in-8° de 60 + 31 p.

JASTROW (Marcus). The history and the future of the talmudic text. A lecture. Philadelphie, 1897; in-8° de 29 p. (Reprinted from Gratz College Publication n° 1).

JASTROW (Morris Jr.). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahya ibn Dawud of Fez know as Hayyug, the arabic text now published for the first time. Leyde, Bull, 1897; in-8° de LXXXV + 291 p.

KARPELES (Gustav). A sketch of jewish history. Philadelphie, the jewish publication Society of America, 1897; in-8° de 109.

KAYSERLING (M.). Ludwig Philippson. Eine Biographie, mit Porträt und Facsimile. Leipzig, Mendelssohn, 1898; in-8° de 344 p.

KERBER (G.). Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des Alten Testamentes. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de 99 p.

KÖNIG (Fr.-Ed.). Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache. Schlusstheil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen. Leipzig, Hinrichs, 1897; in-8° de IX + 721 p.

LAUE (L.). Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaia, exegetisch-kritisch u. biblisch-theologisch untersucht. Wittemberg, Wunschmann, 1898; in-8° de 74 p.

Digitized by Google

LEHMANN (Joseph). Assistance publique et privée dans l'antique législation juive. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de 40 p.

Lehranstalt (Die) für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Rückblick auf ihre ersten fün-und-zwanzig Jahre (1872-1897). Berlin, impr. Itzkowski, 1897; in-4° de 38 p.

LÉVI (Israël). L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 1re partie (ch. XXXIX, 15, à XLIX, 11). Paris, Ernest Leroux, 1898 ; in-8° de LVII + 149 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences religieuses. Dixième volume, fascicule premier).

On n'attend pas de nous que nous fassions nous-même la critique de cet ouvrage, dont personne, cependant, ne connaît mieux que nous les points faibles. Nous désirons seulement indiquer brièvement l'esprit dans lequel il a été conçu. Nous nous sommes proposé avant tout de contrôler, et de rectifier au besoin, la lecture de nos devanciers, MM. Cowley et Neubauer, puis M. Smend. Nous nous sommes acquitté de cette partie de notre tâche, qui n'a pas été la moins pénible, avec la plus grande impartialité. La lecture du ms. une fois établie, nous en avons discuté la valeur, ne craignant pas, quand il le fallait, de le corriger. Pour cela, il fallait d'abord se rendre compte de la cause des divergences que présentent souvent les versions grecque et syriaque avec l'original. Aussi avons-nous consacré une place importante à cet ordre de recherches, qui fait le principal intérêt de notre commentaire. Dans l'introduction, que nous avons réduite aux plus simples dimensions, nous avons cherché à déterminer les résultats qu'on peut tirer de la découverte de l'original de cet apocryphe fameux. Nous espérons pouvoir bientôt compléter cette publication : M. Schechter nous a écrit avoir envoyé à l'impression les autres fragments, qu'il a si heureusement retrouvés.

On nous permettra d'indiquer ici quelques *errata*. P. 28, au bas de la page, lire « sauvent » au lieu de « souvent ». — P. 32, 1 *d*, τροφήν, au lieu de τροψήν. — P. 32, 2 *d*, remarquer que, Psaumes, IX, 19, תקוה est également rendu par les Septante par ὑπομονή. — P. 36, ligne 2, vers. 8, mettre un crochet au commencement de la ligne. Dans les variantes, transporter 11 à la page suivante. Dernière ligne תוגלדה, au lieu de תוגלדה. — 44, vers. 23, mettre les deux points finaux après עצדה. — 104, 22 *c*, lire אשי יי[ו ח]ל[קך ומח]ל[תך]. — 23 *b*, fermer le crochet à la fin. — 108, 1re ligne, לפני כבודו, au lieu de לפנ יכבודו. — 118, mettre entre crochets טלה חלב. — 119, commentaire, 18, צור, au lieu de ציר. — 125, comm., 8, דויד de la marge, dans la pensée du scribe ou du glossateur, doit être placé au commencement du verset : דויד בכל לבו אוהב עשהו. On ne voit pas, il est vrai, la nécessité de cette addition puisque jusque-là « David » a été le sujet de tous les verbes. — P. 127, 4e ligne avant la fin, 15 *b*, au lieu de 15. — P. 133, manque la concordance avec la numérotation fautive du grec. — P. LV (introduction), ligne 7. La phrase est mal construite. Lire : « Nous avons adopté également la division des chapitres et versets de cette édition (Fritzsche), qui sous ce rapport encore l'emporte sur celle de Swete. »

LIPPE (Dr med. K.). Rabbinisch-wissenschaftliche Vorträge. Drohobycz, impr. Zupnik, 1897 ; in-8° de 112 p.

LÖW (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. IV. Band. Szegedin, Engel, 1898 ; in-8° de 536 p.

Contient les articles suivants : Der synagogale Ritus (Ursprung der Synagogen, Baustätten der Synagogen, Architektonische Normen, Lage der Synagogue, Frauenabtheilung) ; — Brustwehr und Gitter der Frauen-

Digitized by Google

gallerien; — Die Almemorfrage; — Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang; — Der Gesang in den orthodoxen ungarischen Synagogen; — Die Zeit des sabbathlichen Morgengottesdienstes; — Keine Religionsprocesse; — Die Hora'ah; — Was war, was ist und was soll der Rabbiner sein; — Der Titel Rabbi und Rabban; — Die Amtstracht der Rabbiner; — Die Fusion der deutschen u. sefardischen Ritus in Paris; — Kabbalistich-liturgische Reformen; — Fahren am Sabbat; — Sendschreiben an Joseph Szekacs, Prediger der evang. Gemeinde zu Pest; — Zur Emancipationsfrage; — Schicksale u. Bestrebungen der Juden in Ungarn; — Zur Geschichte der ungarischen Sabbatthaer; — Die Orthodoxie u. das Rabbiner-Seminar; — Die ungarischen Municipien u. die Juden; — Reaction u. Emancipation; — Die ungarischen Juden vor dem Forum der ungarischen Akademie; — Brennende Fragen des jüd. Schulwesens; — Frankfurt u. Ofen-Pest; — Die Denkschrift der Orthodoxie.

LÖWENSTEIN (L.). Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland. II. Nathanael Weil, Oberlandrabbiner in Karlsruhe u. seine Familie. Francfort, J. Kauffmann, 1898; in-8° de 85 p.

LÖWENSTEIN (Dr med. Ludwig). Die Beschneidung im Lichte der heutigen medicinischen Wissenschaft, mit Berücksichtigung ihrer geschichtl. u. unter Würdigung ihrer religiösen Bedeutung. Trèves, Stephanus, 1897; in-8° de 75 p. (Sonderabdruck aus dem Archiv für klinische Chirurgie Bd. 54., H. 4.)

MANDELKERN (Salomon). Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae quibus continentur cuncta quae in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula lacunis omnibus expletis, particulae, pronomina, nomina propria separatim commemorata. Leipzig, Veit [1897]; in-8° de VIII + 1011 p.

La concordance de M. Mandelkern dont nous avons déjà vanté les mérites divers (*Revue*, XXXII, p. 288) avait deux inconvénients inévitables : elle est peu maniable en raison de son volume et n'est pas à la portée de chacun en raison de sa cherté. M. M. a tourné la difficulté en composant cette nouvelle concordance, d'un format *manuel* et de prix abordable. Il donne exactement tout ce qui se trouve dans l'aînée, mais, au lieu de citer en entier les phrases où entre la forme du mot dont il est traité, il se contente de renvoyer au texte de la Bible. Ainsi אָב, לְאָב, כְּאָב, etc. ont chacun leur rubrique, mais au lieu d'être encadrés dans les phrases où ils figurent, ils sont simplement suivis de la mention : Gen., 44, 19, 20, etc. Or, le plus souvent ces indications suffisent pour les recherches. — Pourquoi M. M. a-t-il renoncé au système de pagination, conforme aux habitudes sémitiques, qu'il avait suivi dans l'autre concordance? La correction laisse à désirer, ainsi nous relevons au hasard, p. 231, Prov. 11, 18, au lieu de 11, 8; p. 535, Ps. 42, 22, au lieu 44, 22. Par contre, il faut féliciter l'auteur d'une innovation très heureuse : il a mis en italiques les renvois aux versets de tout point semblables à d'autres déjà cités.

MARTI (K.). Geschichte der israelitischen Religion. 3. verbess. Auflage von August Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strasbourg, Bull, 1897; in-8° de XII + 330 p.

MÉMAIN (L'abbé), Notice sur le calendrier pascal des juifs et des chrétiens depuis Moïse jusqu'à nos jours. Paris, librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1896; in-8° de VII + 99 p.

MOLÈNES (Emile de). Torquemada et l'inquisition. La jurisprudence du Saint-Office, l'enfant de la Guardia, le cœur et l'hostie, sortilèges et

Digitized by Google

vénéfices, sentences et autodafés, l'expulsion des Juifs, les procès à la mort. Paris, Chamuel, 1897 ; in-18 de 236 p.

L'auteur analyse ou reproduit en français les documents relatifs à l'affaire du Saint enfant de la Guardia, documents que le R. P. Fidel Fita a publiés en partie dans ses *Estudios historicos*, t. VII, Madrid, 1887. M. de M. prétend que « c'est dans l'intimité, malheureusement trop étroite et peu communicative, des savants espagnols qu'est restée depuis cette découverte (du P. Fidel Fita), sur l'importance de laquelle il est inutile d'insister » (p. 6). Il ignore que ce sujet a été traité en France par Isidore Loeb (*Revue*, t. XV, p. 203 et suiv.) et par M. Samuel Berger (*Le Témoignage*, 8 oct. 1887). L'étude de M. de M. n'a pas le caractère rigoureusement scientifique de ces deux travaux, mais elle se lit avec intérêt.

Momigliano (Felice). Migliorismo o pessimismo ebraico. Milan, bureau de la Critica Sociale, 1897 ; in-8° de 20 p. (Extrait de la Critica Sociale).

Moulton (G.). The modern readers Bible. Jeremia. Londres. Macmillan, 1897 ; in-16 de 254 p.

Moulton (W. F.) et Geden (A. S.). A concordance to the Greek Testament, according to the texts of Wescott and Hort, Tischendorf and the English Revisers. Edimbourg, Clark, 1897 ; in-4° de 1037 p.

Nikititsch (Iwan). Das Licht des Evangeliums. Ein Commentar zum Neuen-Testament für Christen u. Israeliten. Charlottenburg [Berlin, Albert Katz], 1895 ; in-8° de 328 p.

Oesterreicher (J.). Beiträge zur Geschichte der jüdisch-französischen Sprache und Literatur im Mittelalter. Czernowitz, Pardini, 1896 ; in-8° de 32 p.

Pavly (Jean de). שלחן ערוך יורה דעה Rituel du judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné de notes et remarques de tous les commentateurs. Orléans, Herluison, 1897 ; in-8° de v + p. 1-32.

Pfeiffer (R.). Die Religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche. Munich, Beck, 1897 ; in-8° de 264 p.

[Plessner (Salomon)]. Biblisches u. Rabbinisches aus Salomon Plessner's Nachlass, hrsgg. von Elias Plessner. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8° de 74 + 88 p.

Proceedings of the first Convention of the National Council of jewish women held at New-York, nov. 15, 16, 17, 18 and 19 1896. Philadelphie, the jewish ublication Society of America, 1897 ; in-8° de 426 p.

Program of the hebrew Union College, 1897-1898. The philosophy of jewish history by Prof. G. Deutsch. Cincinnati [1897] ; in-8° de 140 p.

Publications of the american jewish historical Society. N° 5. [Washington], 1897 ; in-8° de 234 p.

Contient les articles suivants : Morris Jastrow, Jr., Documents relating to the career of colonel Isaak Franks ; — John Samuel, Some cases in Pennsylvania wherein rights claimed by Jews are affected ; — Henri Cohen, Henry Castro, pioneer and colonist ; — Herbert Friedenwald, Material for the history of the Jews in the British West Indies ; — Hollander, Naturalization of Jews in the American Colonies under the act of 1740 ; — George Alexander Kohut, Who was the first Rabbi of Surinam? — M. Kayserling, Isaac

Digitized by Google

Aboab, the first jewish author in America; — Max J. Kohler, The Jews and the american anti-slavery movement; — Abraham S. Wolf Rosenbach, Documents relative to Major David S. Franks while aid-de-camp to general Arnold; — du même, Notes on the first settlement of Jews in Pennsylvania, 1655-1703.

Publications of the American jewish historical Society. N° 6. [Baltimore, impr. Friedenwald], 1897; in-8° de XI + 180 p.

Contient: M. Kayserling, A memorial sent by German Jews to the president of the Continental Congress; — J. H. Hollander, Documents relating to the attempted departure of the Jews from Surinam in 1675; — Henry Cohen, A modern Maccabean; — Gratz Mordecai, Notice of Jacob Mordecai, founder and proprietor from 1809 to 1818 of the Warrenton Female Seminary; — Herbert Friedenwald, Some newspaper advertisements of the eighteenth Century; — Max J. Kohler, The Jews in Newport; — Civil statuts of the Jews in colonial New York; — G. A. Kohut, The oldest tombstone-inscriptions of Philadelphia and Richmond; — A literary autobiography of Mordecai Manuel Noah; — Taylor Phillips, The congregation Shearith Israel; — David Sulzberger, Growth of Jewish population in the United States.

Publications of the Gratz College. I. Philadelphie, 1897; in-8° de IX + 204 p.

Contient: Sabato Morais, Italian Jewish literature; — Marcus Jastrow, The history and the future of the text of the Talmud; — Aaron Friedenwald, Jewish physicians and the contributions of the Jews to the science of medicine; — K. Kohler, The Psalms and their place in the liturgy.

Rabbi Issa'char Baer. Commentaire sur le Cantique des Cantiques, traduit pour la première fois de l'hébreu et précédé d'une introduction. Paris, Chamuel, 1897; in-8° de 54 p.

Inutile de dire que le traducteur est un fervent adepte des sciences occultes. Il fallait une foi mystique pour découvrir dans ce commentaire insipide et sans la moindre originalité des beautés cachées aux simples mortels. Les contre-sens, comme toujours, n'ont pas peu servi à ces admirables trouvailles.

Reinach (Joseph). Raphaël Lévy. Une erreur judiciaire sous Louis XIV. Paris, Delagrave, 1898; in-8° de 205 p.

Ce récit d'un drame célèbre dans l'histoire juive est un modèle du genre et l'on ne sait ce qu'on doit louer le plus de la clarté dans l'exposition, de la rigueur dans le raisonnement, de la précision dans l'information ou de la fermeté et du charme du style. Pourquoi M. Joseph Reinach, que les circonstances ont par hasard amené à traiter ce sujet, n'appliquerait-il pas les rares qualités d'historien et de littérateur qui le distinguent à l'étude du passé du judaïsme? Ce qui manque généralement aux savants qui se vouent à ces recherches, ce sont les connaissances générales, sans lesquelles l'erreur est presque forcée, et le talent d'écrivain, sans lequel leurs travaux sont condamnés à l'obscurité et, par conséquent, frappés de stérilité.

Réville (Albert). Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et de la vie de Jésus, 2 vol. Paris, Fischbacher, 1897; in-8° de X + 500 + 524 p.

Rodkinson (Michael L.) New edition of the Babylonian Talmud, original text, edited, corrected, formulated and translated into english. Section Moed, Tracts Shekalim and Rosh Hashana. Volume IV. New-York, New-Talmud publishing Company (*sic*), [1897]; in-8° de XVIII + 36 + p. XIX-XXVIII + 20 p.

Digitized by Google

Roy (H.). Die Volksgemeinde u. die Gemeinde der Frommen im Psalter. Gnadenfeld, libr. de l'Université, 1897 ; in-8° de 80 p. (Jahresbericht des theolog. Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld, 1896/97).

Ruckert (K.). Die Lage des Berges Sion. Avec un plan. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de VII + 104 p.

Sacerdote (Gustavo). Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense. Florence, stabilimento tipografico fiorentino, 1897; in-8° de 189 p.

Quelques additions et corrections seulement. ידושע דקאשלאר, propriétaire du Rituel avignonais, n° 95, est Josué de Caslar (= Caylar), auteur de poésies synagogales qui, d'après Zunz, a vécu peu après 1540 et dont le nom figure dans un document français de l'année 1558, sous la dénomination Josué du Cayslar (voir Gross, *Gallia Judaica*, p. 621). — יוסף דקורטאשון, propriétaire d'un ms. analogue, n° 96, est Joseph de Courthezon, dans le Vaucluse. Ce nom était déjà ainsi orthographié au XIII° siècle (*ibid.*, p. 574). — Le n° 98 porte, entre autres, les noms de יוסף דבלושל דמיליאב et de דלאנטאש, ce sont ceux de Joseph de Lattès et de Dieulosal de Milhaud. Ces noms figurent aussi dans un document de 1583 (*ibid.*, p. 610). Disons, à ce propos, que le nom de Bizous, qui se trouve parmi les signatures de cette pièce, et qui s'écrit de différentes façons, désigne sûrement *Béziers*. Dans un ms. de Forcalquier, de 1320-1, appartenant à un marchand chrétien de cette ville et renfermant des notes écrites par ses clients juifs, l'étoffe connue sous le nom d'*écarlate de Béziers* est rendue en hébreu par « écarlate de Bizès ». La question soulevée par M. Gross (p. 97) est donc tranchée aujourd'hui. Ainsi doit se comprendre le mot Bezes qui revient si souvent dans les listes des Juifs de Carpentras au XVI° siècle (*Revue*, XII, 199 et suiv.). — יהודה עטר et יוסף דפאנפאלונאה, qui figurent dans la même suscription datée du 8 nissan 585 (= 1585), sont Joseph ben Halafta de Pampelune et Juda ben David Atar, rabbins qui ont signé un document daté d'Avignon 1577 et un autre de 1583. Mais que signifient לונטר avant le nom de יוסף et מהנשא après celui de עטר? — Le *mahzor* avignonais n° 99, porte les noms de Joseph, Léon, Jacob et Samuel Rouget. Léon Rouget a signé le même document de 1577. — יצחק דאלפוגיים, dont le nom se lit sur un autre ms. avignonais, n'est pas Isaac Poggetto, mais Delpuget, nom très répandu dans le Comtat. דסעדון, qui se lit dans le même passage, a-t-il été bien lu ? J'en doute fort. — Dans le *mahzor*, n° 105, il est question de trois *hazzanim*, Lunel le petit, Joseph Farisol et Baruch Naquet (נקינט), qui allèrent, revêtus de leur talit, en 1533, avec la femme de בוניאת (n'est-ce pas בוניאק = Boniac, ou est-ce Bonet?) devant le *roi et la reine* qui se tenaient בחלון (à la fenêtre?) de Dona Blanche. — La signature du Rituel avignonais, n° 107, אני יהודה ב'כ'מ'ר שם טוב דלשיטטיירו נ"ע פרובינצאלי איש מרציליאה doit se transcrire : Moi, Juda, fils de Schem Tob de Sisteron, le Provençal, de Marseille. On trouve plusieurs personnes qui s'appelaient aussi Provençal de Marseille (Gross, *ibid.*, 383). Ainsi se confirme l'hypothèse de M. Gross à propos de דאלשטטיר. — N° 117, les Consultations de Jacob מואורש sont celles de Jacob de Marvège et non de *Viviers*. — Pourquoi appeler le Pirké R. Eliézer פרקים de Eliézer b. Hyrcanos et pourquoi en faire un ouvrage *historique* et mystique ? Pourquoi enfin des titres comme celui-ci : Nehonia ben ha qanah ס' הבהיר ? A qui sont destinées des indications de ce genre ? Aux profanes? — elles les tromperont. Aux savants? — ils souriront.

Salemann (C.). Judaeo-Persica, nach St. Petersburger Handschriften mitgeteilt. I. Chudâidât. Ein jüdisch-buchâr. Gedicht. Saint-Pétersbourg,

Digitized by Google

Woss, 1897; in-4° de VIII + 56 (Extrait des Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg).

SALFELD (Siegmund). Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Berlin, Simion, 1898; in-8° de XXXIX + 520 p. (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland).

Nous nous contentons d'annoncer aujourd'hui cette importante publication, que nous venons seulement de recevoir.

SCHILLING (D.). Methodus practica discendi ac docendi linguam hebraicam, accedit anthologia cum vocabulario. Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1897; in-8° de XII + 182 p.

SCHLATTER (A.) Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach u. seine Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1897; in-8° de VII + 191 p. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1897).

Schulchan Aruch. I. Theil. Orach Chajim in deutscher Uebersetzung, von Ph. Lederer. Francfort, Kauffmann, 1897; in-8° de 106 p.

SELLIN (Ernst). Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgeschichte. 2. Heft: Israels Güter u. Ideale. I. Hälfte. Leipzig, Deichert, 1897; in-8° de VIII + 314 p.

SIMON (Max) et COHEN (L.). Un nouveau Maphtéach. Clef pour identifier facilement les dates juives et chrétiennes et pour calculer la férie (jour hebdomadaire) d'une date quelconque pour les années 4105 — 5760 A. M. = 345 — 2000 A. Chr., avec un tableau des péricopes pour tous les sabbats de l'année. Berlin, Poppelauer, 1897; in-4° de 40 p.

Nous ne savons pas d'après quel principe ont été construits ces tableaux; en tous cas, il faut reconnaître qu'ils sont très pratiques; aucun calcul compliqué à faire. Ainsi, supposons qu'on veuille déterminer la concordance du 10 kislev 5621 avec le calendrier chrétien. Sur une liste des années juives se lisent, en face de 5621, les chiffres suivants : 17, 1860, 12. 17 signifie que l'année commence le 17 septembre, 1860 = l'année chrétienne, et 12 renvoie à la colonne des calendriers. A la colonne 12, on voit que le 1er kislev correspond au 15 novembre; 15 + 9 = 24, soit le 24 novembre (1860). Inversement, pour convertir le 24 novembre 1860 en date juive correspondante, on consultera la colonne 12 du calendrier, on trouvera que le 1er novembre = 16 heswan. Reste à savoir si heswan a vingt-neuf ou trente jours : un signe placé en haut de la colonne indique que l'année est défectueuse et, par conséquent, que heswan n'a que vingt-neuf jours. Donc le 24 novembre = 10 kislev.

SMEND (R.). Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, Weidmann, 1897; in-4° de 34 p. (Abhandl. d. k. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen. 2. Bd. Nr. 2.).

Nous avons déjà signalé l'apparition de cette édition des fragments hébreux de l'Ecclésiastique (*Revue*, XXXV, 46). Nous rendons volontiers hommage au soin avec lequel M. Smend a examiné le ms., mais nous devons dire qu'avec la meilleure volonté du monde, il nous a été impossible de découvrir sur l'original le plus grand nombre des gloses ou restants de traits qui, à en croire ce savant, auraient échappé à l'attention de MM. Cowley et Neubauer. M. S. a certainement rectifié heureusement plusieurs passages que les premiers éditeurs avaient mal déchiffrés; que ne s'est-il borné à consigner seulement les lectures incontestables!

Digitized by Google

STEINSCHNEIDER (M.). Vorlesungen über die Kunde hebraïscher Handschriften, deren Sammlungen u. Verzeichnisse. Leipzig, Harrassowitz, 1897, in-8° de x + 110 p.

VENETIANER (L.). Die Eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Francfort, impr. Brönner, 1897 ; in-8° de 18 p. (Tirage à part des Populär-wissenchaftl. Monatsblätter de A. Brüll).

VERNES (Maurice). De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible. Paris, impr. nationale, 1897 ; in-8° 34 p. (Rapport annuel de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses).

VETTER (P.). Die Metrik des Buches Job. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de x + 82 p. (Biblische Studien, hrsgg. von Bardenhewer, 2. Bd., 4. Heft).

VOLZ (P.). Die vorexilische Jahweprophetie u. der Messias in ihrem Verhältniss dargestellt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de VIII + 93 p.

WOLF (B.). Die Geschichte des Propheten Jona, nach einer karschun. Hds. der k. Bibliothek zu Berlin. Berlin, Poppelauer, 1897 ; in-8° de 54 + XIV p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures. (Chicago, trimestriel). 14e vol. = = N° 2, janvier 1898. A. R. R. Hutton : Hebrew tenses. — W. Hays Ward : Bel and the Dragon (dans l'iconographie assyro-babylonienne). — C. Levias : A grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian Talmud.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome IX, 1897. = = N° 36, juillet. W. Bacher: The hebrew text of Ecclesiasticus (voir *Revue*, XXXV, 37). — Ad. Neubauer et Cowley : The word תחליף in Eccl. XLIV, 17, and Prof. Smend's emendations (MM. N. et C. nous paraissent avoir le plus souvent raison contre M. S.; peut-être même lui font-ils trop de concessions). — G. Buchanan Gray : A note on the text and interpretation of Ecclus., XLI, 19 (le mot מקום serait déjà employé dans l'Ecclésiastique comme synonyme de « Dieu », conjecture inadmissible). — T. K. Cheyne : The text of Job. — F. C. Conybeare : Christian demonology (*suite*). — Moritz Steinschneider : An introduction to the arabic literatur of the Jews (*suite*, n° 37). — Morris Joseph : Jewish religious education. — E. N. Adler : An eleventh century introduction to the hebrew Bible. — The installation of the egyptian Nagid. — A. Neubauer : Note on the egyptian Megillah. — Critical notices. = = Tome X. = = N° 37, octobre. S. Schechter : The rabbinical conception of holiness. — T. K. Cheyne : On some suspected passages in the poetical books of the Old Testament. — R. M. Wenley : Judaism and philosophy of religion. — I. Abrahams : Some egyptian fragments of the Passover Hagada. — David Philipson : The progress of the jewish reform movement in the United States. — H. Hirschfeld : Historical and legendary controversies between Mohammed and the Rabbis. — D. Kaufmann : A hitherto un-

Digitized by Google

known messianic movement among the Jews, particulary those of Germany and the Byzantine empire. — Samuel Poznanski : Ben Meir and the origin of the jewish calendar. — D. Kaufmann : The egyptian Nagid. — S. J. Halberstam : Notes to J. Q. R., IX, p. 669-721. — W. Bacher : Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the temple. — Thomas Tyler : Two notes on the « Song of Deborah ». — Ludwig Blau : The pope, the father of jewish approbations. — David Farbstein : On the study of jewish Law. — G. Buchanan Gray : Critical remarks on Pss. LVII et LIX. — T. K. Cheyne : Grätz's corrections of the text of Job. — Critical notices. == N° 38, janvier 1898. S. Schechter : Genizah specimens : Ecclesiasticus (ch. XLIX, 11 — L, 22). — F. C. Burkitt : Aquila. — Joseph Jacobs : The typical character of anglo-jewish history. — Samuel Poznanski : The anti-karaite writings of Saadiah Gaon. — Leopold Cohn : On apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria. — O. J. Simon : The Progress of religious thought during the Victorian reign. — Samuel Krauss : The great Synod. — Eb. Nestle : A hebrew epitaph from Ulm. — Thomas Tyler : Notes on Deuter., XXXII, 42. — D. Kaufmann : Notes to the egyptian fragments of the Haggada. — Bacher : Notes to the J. Q. R., IX, p. 666 sqq., X, p. 2-102. — D. Kaufmann : The first approbation of hebrew books.

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 9e série, tome IX. == N° 2, mars-avril 1897. J. Halévy : La prétendue absence de la tribu de Siméon dans la bénédiction de Moïse. == Tome X. == N° 1, juillet-août. M. Karppe : Mélanges assyriologiques et bibliques. == N° 3, novembre-décembre. M. Schwab : Transcription de mots grecs et latins en hébreu aux premiers siècles de J.-C.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 41e année, 1897. == N° 7, avril. M. Ginsburger : Zum Fragmententhargum (*fin*, n° 8). — A. Epstein : Schemaja, der Schüler u. Secretär Raschi's (*fin*). — Horowitz : Zur Textkritik des Kusari (*fin*). — M. Steinschneider : Miscellen 39 u. 40. — Gustaf Dalman : Aramäische Dialektproben. == N° 8, mai. D. Kaufmann : Das Wort תחליף bei Jesus Sirach. — W. Bacher : Eine südarabische Midraschcompilation zu Esther. — M. Grünwald : Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliotek (*fin*, n° 12). — D. Kaufmann : Zu Jacob Emdens Selbstbiographie (*fin*, n° 9). — Jos. Cohn : Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfssohns. == N° 9, juin. Feuchtwang : Assyriologische Studien (*suite*, n° 13). — M. Löwy : Messiaszeit u. zukünftige Welt. — Aus einem Briefe Elkan N. Adler's. == N° 10, juillet. Leop. Treitel : Die Septuaginta zu Hosea. — H. Dalman : Die Handschrift zum Jonathantargum des Pentateuch, Add. 27031 des Britischen Museum. — S. Poznanski : Ein Wort über das מעשה המכירר. — D. Kaufmann : Zur Biographie Maimûni's. — A. Epstein : Glossen zu Gross' Gallia Judaica. — A Ehrlich : אפילון, אפילום. == N° 11, août. Adolf Büchler : Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11-2, 18 (*fin*, n° 12). — W. Bacher : Eine verschollene hebräische Vocabel. — D. Kaufmann : Der angebliche Nagid Mordochai. — L. Munk : Die Judenlandtage in Hessen-Cassel. == N° 12, septembre. Samuel Krauss : Bari in der Pesikta Rabbathi. — A. Epstein : Die « Ergänzungen » und « Berechtigungen » Poznanski's zu meinem « Schemaja ». == N° 13, octobre. D. Simonsen : Erklärung einer Mischnastelle (cf. *Revue*, XX, 307 ; XXXI, 281). — M. Weinberg : Die

Digitized by Google

Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (*suite et fin*, nos 14 et 15). — W. Bacher : Bari in der Pesikta Rabbati, Berytus in Bibel u. Talmud. — D. Kaufmann : Das Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim. — G. Wertheim : Emanuel Porto's Porto astronomico. = = N° 14, novembre. M. Rahmer : Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus ((*suite et fin*, 1898, nos 1 et 3). — David Kaufmann : Zu den Gedichten R. Isak Bar Scheschet's u. R. Simeon b. Zemach Duran's. — M. Grünwald. Die hebräischen Frauennamen. = = N° 15, décembre. M. Rahmer : Nachtrag zu dem Artikel Die hebr. Traditionen bei Hieronymus. — D. Feuchtwang : Erklärung einer Talmudstelle. — H. Brody : Zum Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomon Ibn Almullim. — David Kaufmann : Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josua Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691. = = 42e année, 1898. = = N° 1, janvier. David Rosin : Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's (*suite*, nos 2 et 3). — Moritz Steinschneider : Die italienische Literatur der Juden (*suite*, nos 2 et 3). — David Kaufmann : R. Joseph Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet. = = N° 2, février. J. Bassfreund : Der Bann gegen R. Elieser u. die veränderte Haltung gegenüber den Schammaiten. — Max Freudenthal : Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland (*suite*, n° 3). = = N° 3, mars. Martin Schreiner : Samau'al b. Jahyâ al-Magribi u. seine Schrift « Ifhâm al-Jahûd ».

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 17 année. = = N° 2. Schmidt : Die beiden syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches. — Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen (*suite*, 1898, n° 1). — Techen : Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita. — W. Max Müller : Miscellen, Sanheribs Mörder, König Jareb. — D. Castelli : Una congettura sopra Deuteronomo, 32, 5. — Klostermann : Ein neues griechisches Unzialpsalterium. — Peiser : Miscellen. — Stade : A. Hilgenfeld's Bemerkung und W. Staerk's Erwiderung. = = 18e année. = = N° 1. Weinel : משח und seine Derivate. — W. Bacher : Ein alter Kunstausdruck der jüd. Bibelexegese זכר לדבר. — Zeydner : Kainszeichen, Keniter u. Beschneidung. — Schwally : Ueber einige palästinische Völkernamen. — Kittel : Cyrus und Deuterojesaja. — Cheyne : Gen. 6, 14, Gopher Wood. — Kittel : Ein kurzes Wort über die beiden Mandelkern' schen Concordanzen.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *La propagande juive aux environs de l'ère chrétienne et le culte du Dieu suprême* (θεὸς ὕψιστος). — M. Emil Schürer, le savant historien des Juifs aux environs de l'ère chrétienne, vient de publier une monographie extrêmement intéressante sur les « Juifs de la région du Bosphore et les confréries de σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον dans ces pays » (*Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον *ebendaselbst*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, Berlin, 1897, in-8° de 26 p.) M. Franz Cumont a ajouté de nouvelles preuves à l'appui des conclusions de M. Schürer (*Hypsistos*, Bruxelles, 1897, 15 p. + une planche, supplément à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*). Résumons ces conclusions et les additions de M. Cumont : Au commencement de l'ère chrétienne, comme le prouvent des inscrip-

Digitized by Google

tions découvertes dans la Russie méridionale, il existait dans le royaume du Bosphore une puissante colonie juive, qui exerça une action profonde sur la religion du pays. De nombreuses confréries, sans s'astreindre à se conformer aux pratiques de la vie juive, avaient adopté le culte exclusif du Dieu suprême θεὸς ὕψιστος (= אל עליון; remarquer, à ce propos, l'emploi presque abusif que Ben Sira fait de cette appellation divine). Cette action dépassa le Pont et s'étendit dans tout l'Orient, la péninsule des Balkans, à Rome même. Peut-être le nom de θεὸς ὕψιστος n'était-il que la transformation de *Zeus hypsistos*. Mais ce changement lui-même a dû s'opérer sous l'influence de la religion juive; il est l'œuvre des σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον. Des communautés adorant Dieu sous ce nom persistèrent jusqu'à la fin du IVe siècle et se continuèrent dans la secte des *Hypsistariens*, répandus, entre autres, en Cappadoce, secte où, suivant le témoignage des Pères de l'Eglise, des éléments helléniques se mêlaient à des traditions juives. L'existence de ces confréries fut un point d'appui solide pour le développement du christianisme naissant, qui fit ses premiers progrès dans cette région. — M. Cumont cite, entre autres inscriptions relatives à ce sujet, une dédicace à θεὸς ὕψιστος ἐπήκοος (trouvée en Serbie); elle provient d'un thiase (confrérie) consacré à Sabazius. Cette divinité phrygienne avait donc reçu le nom de celle des Juifs. L'identification était d'autant plus séduisante que Sabazius rappelle Sabaot. M. Cumont explique ainsi le fameux passage de Valère Maxime disant qu'en 139 « Judæos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant repetere domas suas coegit ». Sabazi, ici, veut dire Sabaot; mais la confusion ne provient pas des Romains, ils n'ont fait que s'emparer de l'identification faite en Asie mineure, où les Juifs étaient nombreux. — Avec les progrès du christianisme, les prêtres païens de l'Asie mineure se tournèrent vers ces confréries et leur empruntèrent l'idée du *theos hypsistos*, qu'ils fondirent avec celle de leur divinité particulière. Plusieurs oracles montrent ce synchrétisme. Ainsi, celui que rapporte Macrobe d'après Cornelius Labien (IIe siècle) et que M. Cumont considère comme authentique. Ἰάω, identifié à Zeus, Hadès, Hélios et Dionysos, y est proclamé le Dieu suprême. Un autre ouvrage du IIe siècle, χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν, contient une série d'oracles analogues. Le dieu déclare que trois hommes seulement ont obtenu de voir Dieu face à face, Hermès Trismegiste, Moïse et Apollonius de Tyane; il n'y a qu'un Être suprême, dont le nom ne peut être prononcé, ἄρρητος, qui doit être honoré en tous lieux et qui connaît toutes nos actions et nos pensées. Les autres divinités sont ses serviteurs et sont les intermédiaires entre lui et les hommes. Ailleurs, il enseigne l'immortalité de l'âme et la vie future. Ensuite, il dit : Le Très Haut est le dieu suprême, éternel, créateur et conservateur auquel chacun, quelles que soient ses croyances particulières, doit rendre hommage. M. Cumont dresse, ensuite, une liste complémentaire des localités où les inscriptions révèlent l'existence du culte d'Hypsistos : Cerdilium (Macédoine), Mytilène (Lesbos), Brousse, Sinope, Tralles, Coula (Lydie), Sari-Tsam (Lydie), Hiérocésarée, Nacoleia (Phrygie), Termessos (Pisidie), Golgos (Chypre), Beyrouth. (M. Cumont cite une invocation magique, publiée par Wessly, *Griech. Zauberpap. von Paris u. London*, p. 128, 47 : ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμάφρηθ. Il voudrait voir dans ce dernier mot *samas* « soleil ». C'est tout simplement *schem hamephorasch* « le nom ineffable ». M. Schwab l'a reconnu dans son *Vocabulaire de l'angélologie*.)

Digitized by Google

= = *La gueniza du Caire.* — Les trésors si précieux rapportés du Caire par notre excellent confrère M. Schechter commencent à être livrés au public. M. Schechter a déjà publié dans le *Jewish Quarterly Review* (janvier 1898) le chapitre de l'*Ecclésiastique* relatif à Simon le grand-prêtre. Nous croyons savoir que les autres fragments de cet ouvrage ont déjà été déchiffrés et envoyés à l'impression. Le savant anglais continuera d'insérer dans la même Revue d'autres documents provenant de ce fonds. D'autre part, M. Burkitt, comme on l'a vu plus haut, a publié les palympsestes contenant des fragments de la traduction grecque d'Aquila du livre des Rois. M. Abrahams a reproduit les variantes fournies par une Haggada trouvée dans ce dépôt. Chose curieuse, dans cet amoncellement de pièces de toute nature se trouvait un morceau d'un poème français, emporté sans doute par un des rabbins qui partirent pour la Palestine au commencement du XIIIe siècle. Ce fragment a été édité par M. E. Braunholtz, dans la *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXII, p. 91 (*Fragment einer Aliscanshandschrift*).

= = Le *Bulletin de Correspondance hellénique*, janv.-août 1897, contient, p. 47, la copie d'une inscription trouvée à Tafas, en Syrie. Elle orne une longue pierre formant le linteau d'une porte et est ainsi conçue :

Ἰάκωβος καὶ Σεμουήλος καὶ
Κλημάτιος πατὴρ αὐτῶν
τὴν συναγωγὴν οἰκοδόμησ[αν].

Ces noms de Jacob et de Samuel paraissent bien juifs. Par contre, celui de Clématios ne s'est pas encore rencontré, à ma connaissance, dans l'onomastique post-biblique. Peut-être est-ce celui d'un prosélyte.

= = La librairie Clark, d'Edimbourg, publie le premier volume d'un Dictionnaire de la Bible, *A Dictionary of the Bible* dealing with its language, literature and contents, including the biblical theology. La direction en a été confiée à M. James Hastings, assisté de MM. John A. Selbie, Davidson, Driver et Swete. Le spécimen que nous avons sous les yeux montre que ce dictionnaire, d'un format commode et enrichi d'illustrations, rendra de grands services. Il formera 4 volumes de 900 pages.

= = On vient de commencer l'impression d'une traduction de la Bible qui sera l'œuvre collective des rabbins français.

= = En rendant compte de l'apparition de l'*Hebräische Bibliographie* de M. H. Brody (*Revue*, XXXII, 308), nous protestions contre la prétention de l'éditeur déclarant que la bibliographie hébraïque n'a pas d'organe. Nous citions, pour prouver le contraire, plusieurs périodiques qui peuvent, sous ce rapport, entrer en comparaison avec le nouveau recueil. Dans cette liste nous avons oublié de comprendre l'*Orientalische Bibliographie* de M. Lucian Scherman. Cette revue, qui paraît tous les six mois à Berlin, contient le dépouillement le plus exact et le plus complet de tous les ouvrages et articles relatifs aux Juifs. Les matières sont classées sous des rubriques très intelligemment choisies. Sous chaque titre d'ouvrage sont mentionnés les divers comptes rendus qu'ils ont provoqués. Un index détaillé contribue à rendre cette publication des plus utiles aux savants.

= = M. Kayserling continue à dresser, dans les *Jahresberichte der Ge-*

Digitized by Google

schichtswissenschaft, le tableau de la littérature de l'année sur le Judaïsme après la destruction du temple. C'est un autre instrument de travail des plus précieux.

= = La Société *Ahiasaf* continue le cours de ses publications intéressantes. Elle a fait paraître, en 1897 : 1° la traduction hébraïque de l'excellent ouvrage de M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden während des Mittelalters* ; 2° une histoire de la théologie juive par Simon Bernfeld ; 3° l'autobiographie de Jacob Emden (יעבץ), publiée par David Kahna ; 4° « Zunz » par P. Rabbinowitz ; 5° la traduction du *Jérémie* de Lazarus, par Brainin ; 6° דברי הימים לבני ישראל Histoire populaire des Israélites, par M. Braunstein ; 7° תולדות עמי המזרח הקדמונים Histoire de l'Orient, traduction de l'ouvrage de M. Maspero, par Ludvipol ; 8° ספרות ישראל, traduction de l'ouvrage de M. Steinschneider *Jüdische Literatur*, par Malter.

= = La Société *Touschia* ne ralentit pas non plus son activité, elle a publié, entre autres, deux histoires populaires des Juifs, תולדות היהודים, par Jacob Fränkel, תולדות עם ישראל, par A.-S. Rabinowitz (qu'il ne faut pas confondre avec le traducteur de l'Histoire des Juifs de Graetz).

= = Notre savant collaborateur, M. David Kaufmann, a extrait, pour la *Byzantinische Zeitschrift*, de la si curieuse chronique d'Ahimaaç tous les renseignements qui intéressent les études byzantines (*Byzant. Zeitschr.*, 1897, p. 100 et suiv. : *Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I u. Leon VI*).

= = M. Louis Brandin, ancien élève de l'École des Chartes, a soutenu avec succès une thèse sur les *Loazim de Gerschon ben Juda*. Il a identifié cent vingt-deux de ces gloses ; quelques-unes au nombre de six sont restées indéchiffrables. Il a étudié également le ms. hébreu 302 de la Bibliothèque nationale, qui renferme un glossaire hébreu-français, composé après 1288. Le dialecte est celui de Troyes.

= = *Der Urquell*, cette excellente Revue de *folk-lore* dirigée par M. F.-S. Krauss, contient dans chaque numéro des notices intéressant le judaïsme. Dans le n° 3-4 de l'année 1897, nous relevons une bien jolie légende de la pauvreté (*De Maisse vün Dalles*), publiée par M. J. Ehrlich : Un pauvre Juif avait six petits enfants. Obligé de quitter son logement (sei Dire), il prend ses quelques hardes (seine pur Schiwre Kejles), les met sur une charrette avec ses enfants. Mais, s'apercevant qu'il a oublié quelque chose dans son logement, il y retourne. Quand il revient à la voiture, il y trouve un enfant de plus, qui est nu-pieds. Le pauvre homme lui dit : Qui es-tu et que veux-tu ? Je n'ai déjà pas à manger pour mes enfants, faut-il que je te nourrisse aussi ? — Je suis le Dalles (la pauvreté), je vais avec toi dans ton nouveau logement. — Pour mes péchés (Chetuïm), s'écrie le pauvre Juif, pourquoi ne vas-tu pas plutôt chez le riche (den Kutzen) qui demeure dans l'autre rue, que de t'attacher à un malheureux Juif comme moi ? — Je préfèrerais aller chez le riche, mais je n'ai pas de souliers et j'aurais honte d'aller chez lui nu-pieds, car il me mettrait à la porte. « Pour me libérer (pattern) du Dalles, se dit en lui-même le pauvre Juif, il faut tout faire ». Il prend donc vite sa lampe, va la vendre et achète des souliers pour le Dalles. « Tiens, voilà une paire de souliers, mets-les tout de suite et va-t'en chez le riche. » Le Dalles essaie les sou-

Digitized by Google

liers, mais ne peut les entrer : « Ils sont trop petits pour moi ! — Schma Jisrul, crie le Juif, que faire maintenant : je n'ai plus de lampe, et le Dalles est toujours là? » Il se saisit de deux couvertures du lit, mais cette fois prend la mesure des pieds du Dalles et va lui acheter des souliers. Ils sont encore trop petits. Et pour ne pas faire entrer le Dalles dans sa nouvelle demeure, il vend successivement tout ce qu'il a. Plus il faisait, et plus le Dalles grandissait : aucune chaussure ne lui allait. Et le pauvre Juif ne put se délivrer du Dalles tout le temps qu'il vécut. Le malheureux est mort depuis longtemps, mais le Dalles vit toujours ; il marche toujours nu-pieds ; voilà pourquoi il a honte d'aller chez les riches et reste chez les pauvres gens. — Cette légende, recueillie chez les Juifs de Bohême, rappelle le proverbe talmudique : « La pauvreté marche derrière le pauvre. » — Le même numéro contient une variante bohémienne du *mooz tsour yeschouosi*, dont l'air et les paroles s'écartent de celui de l'Alsace, par exemple; des proverbes espagnols recueillis chez les Juifs de Tatar-Bazardjik. — Dans le numéro suivant, figure un recueil de proverbes et de locutions des Juifs de Moravie, Bohême et Hongrie, par le regretté Edouard Kulke, le romancier populaire des Juifs d'Autriche-Hongrie.

= = Dans la *Revista crítica* de historia y literatura espânolas, portuguesas è hispano-americanas (2e année, 1897, n° 5-6), M. M. Schiff rend compte de la découverte d'une traduction espagnole manuscrite du « Guide des égarés » de Maïmonide.

= = *Les Pastoureaux et la Conspiration des Lépreux.* — M. P. Lehugeur, dans sa belle *Histoire de Philippe le Long* (Paris, Hachette, 1897), n'a pas manqué de consacrer un chapitre aux souffrances qu'eurent à subir les Juifs pendant les douloureuses années 1320 et 1321. Nous le louons fort d'avoir expliqué les persécutions dirigées alors contre eux par le vent de folie superstitieuse qui soufflait alors. « Ces âmes désaccordées, d'où se retire la foi primitive, et où ne pénètrent pas encore la religion de la patrie et le culte de la science, sont remplies de ténèbres et peuplées d'hallucinations. On ne parle que de prophéties sinistres, de Gog et de Magog, du déchaînement de l'Antechrist. Tous les maux ont alors des causes surnaturelles : la guerre, la famine, la misère, tout fléau est mis au compte du diable, de Saturne, de Jupiter, ou de « l'estoille comète..., signe du ciel qui plusieurs jours, à la nuitée, fut veue, dénonçant le détriment du roiaume de France »... La croyance aux sorts et aux « voults » ou envoutements paraît générale. » — C'est au milieu de cette misère physiologique et intellectuelle que naissent les folies populaires. « Les Pastoureaux de 1320 sont des paysans, surtout des bergers et autres « menues gens » ; la plupart ont moins de vingt ans. ...Ce sont des illuminés qui ont soif de combats, d'aventures et d'extravagances. ...Mais, comme toujours, les naïfs à idée fixe sont exploités par des « trufeurs », c'est-à-dire par des meneurs sans scrupule, particulièrement par un prêtre interdit, « qui a été dépouillé de son église à cause de ses méfaits » et par un moine défroqué, déserteur de l'ordre de Saint-Benoît. Les vrais croisés, les mystiques rêveurs sont noyés dans le flot louche des malfaiteurs de droit commun, des gens sans foi ni loi, sans feu ni lieu, ribauds, routiers, rôdeurs et bandits qui ne cherchent qu'à assouvir leurs haines et leurs passions mauvaises ; les mystiques sont conduits par des mystificateurs... Enhardis par l'impunité..., ils se répandent en Languedoc, au

Digitized by Google

nombre d'au moins 40,000 ;... leur folie furieuse s'attaque de préférence aux Juifs : bergers et bandits rivalisent de cruauté envers ces parias que personne n'ose défendre : les Juifs périssent en foule. Le massacre de Verdun-sur-Garonne est resté célèbre... Partout ils ont pour complice la populace, parfois le peuple et la bourgeoisie, tous ceux qui applaudissent au massacre des Juifs ou qui craignent l'impopularité s'ils font mine de les protéger. A Albi, les consuls essaient d'arrêter le flot aux portes de la ville, mais les Pastoureaux forcent le passage en criant qu'ils viennent tuer les Juifs ; la populace les accueille comme des amis et comme des frères (*laeto vultu*) « par amour du Christ contre les ennemis de la foi ». A Lézat, les consuls font cause commune avec les Pastoureaux. Il arrive même à des officiers de s'associer au fanatisme populaire. Ce fut seulement dans la sénéchaussée de Carcassonne qu'on parvint à les arrêter. Le peuple refusa, comme partout, de se joindre au sénéchal pour défendre les Juifs détestés, mais le sénéchal, aidé du camérier du pape et par le clergé, put réunir des hommes d'armes en nombre suffisant. » — Nous parlerons, dans le prochain numéro, du paragraphe consacré à la Conspiration des Lépreux.

= = Le *Boletin* de l'Académie royale d'histoire de Madrid n'est plus si riche qu'autrefois en études relatives aux Juifs d'Espagne. Nous n'avons à relever, depuis juillet 1896, que de courtes notices de l'éminent R. P. Fidel Fita sur la communauté de Belorado (octobre 1896), de M. Narciso Hergueta sur *la Juderia de San Millan de la Cogolla y la batalla de Najera* (juillet-septembre 1896), de M. le marquis de Monsalud sur la synagogue de Saragosse (janvier 1898), de M. Ramon Alvarez de la Branca sur la synagogue de Bembibre et les Juifs de Léon (février 1898).

= = Depuis 1897 paraît à Drohobycz (Galicie) une Revue hébraïque intitulée צירון Zion, hebräische Monatsschrift für die Wissenschaften des Judenthums, hrsgg. von A.-H. Zupnik (abonnement, 7 francs).

= = Depuis 1896 paraît à New-York une Revue mensuelle, rédigée en hébreu, נר המערבי, et dirigée par M. S.-B. Schwarzberg. Ce recueil contient principalement des articles de fantaisie, poésies, nouvelles, etc. ; il fait une place aussi aux études historiques. Nous n'avons pas à en apprécier la valeur.

ISRAEL LÉVI.

KÖNIG (Eduard). **Historisch-comparative Syntax der hebraïschen Sprache.** Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8° de x + 721 p.

En publiant la Syntaxe de la langue hébraïque, M. König, professeur à l'Université de Rostock, a achevé sa grande grammaire, dont le premier volume avait paru en 1881 et le second en 1895. Cette troisième partie est d'autant plus importante que la syntaxe manque dans les grammaires de Böttcher, Olshausen et Stade. Les grammaires d'Ewald et de Gesenius contiennent, il est vrai, une

Digitized by Google

syntaxe ; mais la première a beaucoup vieilli, et la seconde est plutôt destinée aux étudiants qu'aux savants. M. König a donc comblé une véritable lacune ; et tous les sémitisants lui seront reconnaissants d'avoir entrepris et mené à bonne fin une tâche des plus longues et des plus difficiles.

La Syntaxe de la langue hébraïque a 620 pages (index non compris), et cependant M. König a consacré moins de place que dans la morphologie à la discussion des théories grammaticales. Il a dû souvent se contenter d'indiquer les idées qu'il rejette sans donner les arguments sur lesquels on les a appuyées. M. König a toutefois examiné attentivement ces arguments avant de se décider pour l'une ou l'autre opinion ; une ligne est parfois, chez lui, le résumé de minitieuses recherches préliminaires. On trouve dans le présent ouvrage des renvois à une foule de livres, de dissertations et d'articles de Revues ; la *littérature* syntactique y est, à peu de chose près, complète.

Dans la Syntaxe, M. König fait preuve, en général, de la même sûreté de jugement qu'on apprécie dans les volumes antérieurs, et de la même indépendance vis-à-vis des grammairiens et exégètes anciens et modernes. C'est ainsi que (§ 329 *i*) M. König maintient avec raison l'explication de שוב שבות par « ramener un retour », au lieu de « ramener la captivité », interprétation défendue encore récemment. Cependant M. König nous paraît pousser trop loin la défiance à l'égard des théories nouvelles. Par exemple, quand M. K. discute (§ 191 *d-f*) les exemples du futur en *é*, énumérés par M. Barth, il trouve seulement possibles ceux que nous jugeons certains, et n'admet pas ceux que nous trouverions possibles. L'absence du *hifil* dans la plupart des verbes à futur *é* n'a pas été assez soulignée par M. König.

M. König s'est efforcé de ranger dans un ordre rationnel les questions dont il avait à s'occuper, et il a fait rentrer les phénomènes syntactiques dans des catégories aussi générales que possible. Ainsi, l'emploi du *lamed* devant le complément direct se trouve, non pas au chapitre des prépositions, mais à celui du complément direct. Cette innovation déroute peut-être au premier abord ; mais à la réflexion, elle paraît très justifiée, parce qu'il importe de trouver ensemble les différents procédés à l'aide desquels le langage a indiqué le complément direct. En effet, ces procédés n'ont pas été employés simultanément, ils ont été plus ou moins usités selon les périodes de la langue hébraïque ; c'est ce dont on ne pourrait se rendre compte si les signes du complément direct étaient traités dans des chapitres différents. Il est, d'ailleurs, très facile, avec les index, de retrouver les divers emplois du *lamed*.

Ce qu'on ne saurait trop admirer, c'est la richesse des matériaux réunis par M. König et l'énorme force de travail qui a été nécessaire pour les mettre en ordre. Tous les passages bibliques intéressants au point de vue syntactique ont été cités, et, grâce à de copieux in-

Digitized by Google

dex, l'ouvrage de M. König forme le commentaire syntactique le plus bref et le plus complet de la Bible. Par là, le professeur de Rostock a rendu un très grand service, non seulement à la philologie sémitique, mais encore à l'exégèse biblique, et la *Syntaxe* sera consultée avec fruit par les commentateurs des Ecritures.

Nous donnons ici un certain nombre d'observations faites au courant d'une lecture, forcément superficielle, de la Syntaxe. Le livre de M. König est fait, avant tout, pour être consulté, et, pendant longtemps, il servira de base aux études relatives à la syntaxe hébraïque. Aussi, les quelques critiques que nous apportons ici ne doivent-elles être considérées que comme une faible contribution à l'œuvre colossale si vaillamment et si patiemment exécutée par M. König.

§ 30. Traduire נטשת עמך par *tu as abandonné ta nationalité*, c'est faire entrer dans la Bible une idée bien moderne. Il faudrait tout au moins, דרכי עמך, et l'on ne dit pas à un peuple : *ton peuple*. Il est plus vraisemblable que נטשתה se rapporte à Dieu, et בית יעקב peut être une dittographie des mêmes mots à la ligne précédente.

§ 191 *c*. Les Masorètes n'ont certainement pas pensé au futur impératif dans les nombreux passages où le verbe יסף a un *é*. Ils ont mis cette voyelle parce que la tradition le voulait ainsi. S'ils ont parfois mis un *i* (même sans *yod*), c'est qu'ils ont aussi subi l'influence du bas-hébreu, qui emploie יסף au *hifil*. La tradition, pour ce verbe, n'était sans doute pas uniforme, comme cela est arrivé pour d'autres mots. — De même (§ 191 *g*), pour לא תחוס, il n'est pas sûr que les ponctuateurs aient voulu mettre le futur pour l'impératif. On doit noter que תחוס est toujours suivi de עין. La substitution de *ô* à *oû* peut avoir une cause phonétique.

§ 194. M. König pense que le ton *milleél* de mots comme וַיָּקָם doit s'expliquer ainsi : « La syllabe qui marque le sujet de l'action tendait à se faire ressortir, et elle a pris le ton quand les conditions phonétiques s'y prêtaient, à savoir lorsque cette syllabe était ouverte. Par analogie, on a étendu cette accentuation de la syllabe ouverte aux formes וַיִּנָּחֶם, וַיְבָרֶךָ. » Mais n'est-il pas plus simple de dire que, lorsqu'une forme verbale se termine par deux syllabes dont la première est ouverte et la seconde fermée, la syllabe ouverte tend à prendre le ton. Il est inutile de rechercher si la syllabe ouverte exprime le sujet ou non. La cause phonétique se suffit à elle-même sans qu'une raison psychologique ait à intervenir. Quant à la première personne וָאָקָם, le ton *millera* doit plutôt s'expliquer par la présence de deux syllabes ouvertes que par la force de la gutturale א, qui ne fait pas plus ressortir le sujet que la consonne ת ou י. D'ailleurs, l'orthographe presque constante ואקם, au lieu de ואקום, prouve qu'on a pendant longtemps prononcé וָאָקָם. D'une manière générale, les causes mécaniques et les raisons phonétiques valent mieux que les causes finales et les raisons psychologiques.

Digitized by Google

§ 209 *d*. M. K. aurait pu ajouter bien des exemples de *hifil* avec lesquels on sous-entend un complément direct, d'autant plus que la théorie des causatifs directs, c'est-à-dire des *hifil* exprimant une action qui a pour objet la personne même qui agit, ne satisfait guère l'esprit. On n'aperçoit pas la différence entre les causatifs directs et les réfléchis. Si l'on admet, au contraire, qu'avec un certain nombre de causatifs le complément direct est sous-entendu, on peut croire qu'il en est de même des autres *hifil* intransitifs. Le souvenir du complément direct primitif a pu s'oblitérer. En tout cas, on regrette de ne trouver ni dans la première partie de la Grammaire, ni dans la Syntaxe, les *hifil*, tels que היטב, הרע, השחת, החזק. Pour les trois premiers, il faut sous-entendre דרכו, pour le dernier ידו. Une énumération complète des *hifil* intransitifs eût été utile.

§ 234 *a*. La comparaison de עָצְבִּי avec שָׁכְבָךְ laisse à désirer. En effet, le *daguesch* du second mot est nécessaire, parce qu'on ne peut maintenir de *scheva* mixte devant un autre *scheva* (cf. I, p. 131).

§ 236 *a*. M. König paraît croire que צעקים (Gen., IV, 10) est l'attribut de קול (cf., § 349 *e*). En réalité, צעקים qualifie דמי et est employé attributivement (accusatif d'état). Avec קול on sous-entend נשמע. D'ailleurs, קול n'est jamais le sujet d'un verbe signifiant dire ou crier.

§ 248 *k*, note 2. Il est possible que להט (*Ps*., CIV, 4) soit pour להטת, et que le ת soit tombé après le ט. De même (§ 251 *i*) ממרם pour ממרמת (I Rois, VII, 45). Le ת est peut-être tombé devant le מ du mot suivant dans מצהב (Esdras, VIII, 27).

§ 251 *f*. Le mot עת n'est pas masculin dans Is., VIII, 23, car הראשון n'est pas l'épithète de כעת, qui est ici l'équivalent de כי אז ou כי עתה (v. l'article très judicieux de Kohler, dans Geiger, *Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, VI, p. 21).

§ 251 *i*. Rien ne prouve que קלל soit un adjectif; c'est sans doute un substantif, complément de נחשת.

§ 255 *a* et *g*. פשתה, חטה, שערה désignent, selon nous, le lin, le froment, l'orge en tant qu'*espèces*, tandis que פשתים, חטים, שערים les désignent en tant que matières. C'est pourquoi la forme du singulier est plus usitée dans les énumérations que la forme en ־ים.

§ 261 *a* et suiv. M. K. voit dans les nombreux *pluralia tantum* de l'hébreu des pluriels d'*extensité* et d'intensité, mais il n'explique pas pourquoi ces pluriels n'ont pas de singulier. Ensuite, un pluriel ne peut marquer l'extensité ou l'intensité que par rapport à un singulier ; mais si celui-ci n'existe pas, le pluriel n'indique plus rien de particulier. Enfin, il serait intéressant de savoir pourquoi certains noms sont usités au singulier en poésie et au pluriel en prose, comme שְׁלוֹם, שְׁלוֹמִים, tandis que, pour d'autres, c'est l'inverse, comme מוֹצָא, מוֹצָאוֹת, נדבה, נדבות. Là aussi les explications psychologiques sont sujettes à caution.

§ 321 *f*. La ponctuation אַשְׁרֵי, avec *méteg*, est probablement

Digitized by Google

fausse ; même si le שוא était mixte et remplaçait une voyelle, il ne faudrait pas de *méteg*. אַשְׁרֵי, d'ailleurs, n'est pas un vrai pluriel.

§ 325 *c*. M. K. s'efforce d'expliquer le קמץ de הנך et הנם par l'analogie de לָךְ. Mais le קמץ ne présente pas la moindre difficulté, puisque *a* est la voyelle primitive du *noun* de הִנֵּה, pour *hinna* (= *inna*, en arabe). Ce qu'il s'agirait d'expliquer, c'est le changement de *a* en *é* dans הִנֵּה (cf. זֶה pour *zâ*), comme dans le suffixe ־ָךְ des noms.

§ 325 *g* et 352 *o*. Il est bien plus naturel de rapprocher איִן de l'arabe *ayna* « où ? » et de le rattacher à la particule interrogative אַי, que d'en faire un prétendu substantif signifiant « disparition ». Le changement de אַיִן en אֵין ne prouve absolument rien, et, au contraire, puisque אֵין s'emploie même après le substantif, il ne peut être un état construit.

§ 334 *f*. Comme exemple de désaccord apparent entre le substantif et l'adjectif נפש חיה est mal choisi, car חיה est un substantif et נפש est à l'état construit. Sur les nombres ordinaux après יום, voir *Revue*, t. XXXI, p. 279.

§ 339 *r*. On n'aperçoit pas la difficulté phonétique qui empêcherait absolument de faire dériver כָּל עמת de כְּלִעמת. D'abord, le changement de כְּלִ en כָּל n'a rien d'extraordinaire, surtout si l'on prononçait *koul* comme en syriaque. Ensuite, כל עמת a pu subir une double influence analogique, celle de l'araméen כָּל קבל et celle du mot כָּל « tout ». Le fait que עמת et קבל ne se rencontrent pas sans la préposition ל est un argument qui a quelque poids et qu'il n'aurait pas fallu passer sous silence.

§ 348 *z*. Comment la brachylogie peut servir à expliquer le désaccord entre מברכיך et ברוך, c'est ce qu'on comprend difficilement. De plus, le parallélisme de מקללך avec מברכיך est très significatif. M. König objecte à ma théorie, qui fait intervenir l'analogie des suffixes du pluriel, qu'il y a des centaines de mots qui ont conservé le suffixe du singulier. Mais tous ces mots sont-ils dans les mêmes conditions phonétiques et analogiques que מברכיך ?

§ 349 *b*. Le masculin dans כל מלאכה לא יֵעָשֶׂה n'a pas pour cause le mot כל ; mais יעשה est impersonnel et כל מלאכה en est le complément direct, d'après le § 108. Il en est de même pour מי נדה זֹרַק (§ 349 *g*).

§ 350 *a*. Dans משמני ארץ יהיה מושבך, le sujet est מושבך et l'attribut משמני ארץ. De même dans נקדים יהיה שכרך, c'est שכרך qui est le sujet et נקדים l'attribut. Le verbe s'accorde donc avec son sujet.

§ 365 *d*. D'après M. K., ma supposition que *qatal* avec le ton sur la première syllabe était un imparfait et avec le ton sur la deuxième, un parfait, serait indémontrable et inutile. Or, cette supposition n'est pas inutile, car elle explique d'une manière très simple le

Digitized by Google

double emploi de la forme *qatal*, tandis que M. K. est obligé de recourir à la prétendue analogie de la forme *yaqtul*. Parce que *yaqtul* s'employait pour le futur et le passé, on aurait, par amour de la symétrie, donné deux significations opposées à *qatal*. Ensuite, mon hypothèse n'est pas indémontrable, puisque je me suis appuyé, pour l'émettre, sur la différence de ton entre קָטַלְתִּי et וְקָטַלְתִּי, sur la forme assyrienne *ipaqqid* et l'éthiopien *yefaqed*.

§ 370 *g*. Au lieu de croire que la coordination des verbes parallèles a précédé la construction asyndétique (sans conjonction) de ces mêmes verbes, par exemple dans שכב כרע נפל, c'est cette dernière construction qui paraît primitive. On a, en arabe, un cas analogue dans la suppression du *vav* entre les synonymes. Les verbes parallèles conservant la même forme dans la construction asyndétique, on comprend qu'ils aient reçu plus tard la conjonction *vav*, sans modifier leur forme, et aient ainsi favorisé la substitution du *vav* coordinatif au *vav* conversif.

§ 387 *e*. Sur כעת חיה, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 285.

§ 398 *a*. Dans זה החלם, le sujet est החלם et זה est l'attribut, exactement comme dans זאת התורה, c'est זאת qui est l'attribut התורה le sujet. החלם n'est donc pas un infinitif attributif.

§ 399 *d*. Il est difficile de croire que נכה soit l'infinitif *piel*, car le *piel* de ce verbe est peu usité, et il faudrait נכות. Il est bien possible qu'il faille corriger נכה en [לכה]ות ; conf. I Sam., III, 13.

M. K. est moins familiarisé avec la littérature rabbinique qu'avec la Bible. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait laissé échapper quelques inexactitudes dans l'interprétation de la Mischna ou dans les citations des écrivains juifs du moyen âge :

§ 82. Dans פאה מאחת (*Péa*, III, 1), מאחת ne qualifie pas פאה, mais est le complément de נותן et se reporte à מלבנות התבואה.

§ 206 *b*. Le texte d'Ibn Ezra porte דרך מוכר et non ד' חוכר. Il faut traduire מוסר (= arabe *'adab*) « bonnes manières » plutôt que « modestie ».

§ 209 *a*. L'arabe *muta'addin* aurait été hébraïsé par Aboulwalid en מתעבר. M. K. a, sans doute, voulu dire : par le traducteur d'Aboulwalid, Juda ibn Tibbon, car Ibn Djanah lui même a écrit en arabe; il aurait mieux valu, d'ailleurs, citer le texte original du *Louma'* que la traduction ; cf. § 210 *b*.

§ 251 *e*. La ponctuation du mot דְּרוּכוֹת n'a rien de certain. Je lirais plutôt דָּרוֹכוֹת, pluriel de דָּרוֹךְ, car la forme פָּעוֹל, avec קמץ invariable, s'emploie en araméen pour les noms de métier.

§ 253 *c*. Le commentaire de Daniel, attribué à Saadia, n'est pas du Gaôn, mais d'un disciple de Raschi. Le pseudo-Saadia et Ibn Ezra ayant expliqué le mot ונכשלו au verset 33, il n'y avait pas de raison pour y revenir au verset 44. La supposition que les commentateurs auraient passé sous silence la défection des Israélites n'est donc pas justifiée.

Digitized by Google

§ 284 *n*. Quel rapport y a-t-il entre l'emploi du כ pour le génitif et les mots חכמים לר' עקיבא? לר' עקיבא est le complément du verbe מודים.

§ 289 *m*. Le *lamed* de לימות המשיח ne marque pas le complément direct, mais a son sens ordinaire de *pour*. La phrase elliptique כל ח' להביא לימות המשיח doit être traduite ainsi : Le mot כל vient ajouter (l'obligation de mentionner la sortie d'Egypte) *pour* les temps messianiques.

§ 329 *t*. Nous ne comprenons pas bien ce que signifie la phrase : « Dans l'hébreu postérieur on trouve אם שמוע (*Berachot*, II, 2) ». Les mots והיה אם שמוע reproduisent simplement le texte biblique et servent de titre pour le paragraphe tiré de Deut., XI, 13-21. On ne voit pas davantage ce que vient faire la citation מוכף יכף. Ces deux verbes forment deux propositions distinctes et n'ont pas la même racine.

§ 334 *r*. Si הרע dans עין הרע était un adjectif, il faudrait הרעה. On doit lire עֵין à l'état construit. — רוח הקדוש (*Yeçira*, I, 9) est une faute pour רוח הקודש.

§ 345 *c*. הֵכֵץ (*Berachot*, I, 2) est une lecture fautive pour הָכֵץ, qui est l'infinitif. On doit lire aussi תָּכֵץ (*Ibid.*, III, 5).

§ 387 *r*. Il est probable que קודם est la préposition araméenne קֳדָם, et que la lecture traditionnelle קוֹדֶם est erronée. Le *vav* peut très bien représenter le *hatâf qemâs*.

§ 399 *v*. Les formes לישול, לישא, etc. sont bien l'infinitif des verbes נטל et נשא précédé de la proposition ל. L'infinitif se modèle en hébreu rabbinique sur le futur. Déjà dans la Bible on aperçoit cette tendance, car les verbes qui ont pour deuxième radicale une des consonnes בגדכפ"ת prennent souvent un *daguesch qal* à l'infinitif précédé de la préposition *lamed*, par exemple לִסְפֹּד. L'analogie du futur a dû y exercer son influence.

§ 401 *x*. מעשה בר' גמליאל signifie : il est arrivé *à* R. Gamliel, et non pas *au temps de* R. Gamliel.

§ 409 *c*. Il faut ponctuer רַשָּׁאי, au lieu de רַשָּׁאִי. L'*alef* est une simple *mater lectionis*.

En terminant, nous réitérons nos félicitations à M. König, qui, plus heureux que beaucoup d'autres, a pu voir l'achèvement de l'œuvre à laquelle il a consacré tant d'années.

MAYER LAMBERT.

Digitized by Google

SCHWARZ (Adolf), **Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur** (IV. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97). Vienne, 1897, in-8° de 195 p.

Hillel fut le premier à coordonner les règles qui servent à l'interprétation du Pentateuque; c'est lui aussi qui en fixa le nombre à sept (*Sifra*, introduction, fin; *Tosefta Sanhédrin*, VII, fin; *Abot di Rabbi Nathan*, 1re version, ch. 37; Schechter, p. 110, שבע מדות; cf. *Tosefta Pesahim*, IV, et *Pesahim*, 66 *a*). A peu près un siècle plus tard, R. Ismaël porta ces règles au nombre de treize par l'extension de la règle du « général et du particulier » (שלש עשרה מדות, *Sifra*, introduction; voir les citations du Talmud dans Frankel, *Darke Hamischna*, p. 19, p. 108 et s.). Eliézer, fils de José le Galiléen, qui appartenait à la génération qui suivit Ismaël, compte trente-deux règles, qui, selon toute vraisemblance, ne se rapportent pas uniquement à l'Agada (voir *Sèfer Keritout*, 3e partie; *Sèfer Netibot Olam*, 2, éd. Wilna, 1859; Reifmann, *Mèschib Dabar*, Vienne, 1866; Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 50, 83, 86, 305, 324, et surtout 325-327). Evidemment, ce dernier nombre s'explique par l'adoption de la méthode d'interprétation préconisée par Akiba, qui a exercé une si grande influence sur ses contemporains. Si, contrairement à l'opinion de M. Bacher (*Agada der Tannaïten*, II, 293), on mettait en doute l'authenticité de la baraïta des trente-deux règles, celle des sept et des treize règles est incontestable. Pour déterminer l'âge de l'*analogie herméneutique*, dont il va être question, nous avons donc une date certaine : l'époque de Hillel.

Mais, de même que la pensée est plus vieille que la logique et la langue plus ancienne que la grammaire, ainsi l'exégèse est antérieure aux règles exégétiques. Les règles herméneutiques ne sont pas la cause, mais le produit de l'herméneutique. Il faut que les sept règles aient été déjà employées un certain temps avant qu'on en eût conscience. C'est pourquoi, quand il est dit : « Voici les sept règles que Hillel l'ancien a exposées devant les anciens de Betèra », tout critique sera forcé de reconnaître que ces règles sont antérieures à Hillel, car il n'est pas admissible que Hillel, dans l'embarras où il était de répondre à la question qui lui était adressée, ait inventé ces règles *ad hoc* ou même une seule d'entre elles. Il serait vain de vouloir trouver la date exacte de leur origine, vu l'absence de traditions permettant d'étudier l'application de ces règles herméneutiques. M. Hoffmann (*Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, p. 4) dit à ce propos : « Il ressort cependant de beaucoup de passages talmudiques que les règles (*middot*) sont une tradition du Sinaï », mais sans prendre trop au sérieux cette affirmation des textes talmudiques. M. Schwarz déclare (p. 2) : « On peut admettre que les règles herméneutiques ont la même ancienneté que la doctrine orale et que

Digitized by Google

particulièrement les sept *middot* de Hillel sont d'origine sinaïtique. Cette hypothèse ne pourra sans doute jamais être prouvée scientifiquement et restera probablement toujours un article de foi; toutefois, elle n'est pas en contradiction avec la science. » Reste à savoir ce qu'il faut entendre par *sinaïtique*. D'ailleurs, l'auteur paraît ne pas tenir à cette opinion, car, à la page 11, il dit textuellement que « dans les textes il n'y a absolument aucune trace de l'origine sinaïtique de l'*Issorhem* (= גזרה שוה) ». L'auteur veut, sans doute, dire que les textes ne rapportent aucune *guezèra schava* donnée comme d'origine sinaïtique, car, d'après la tradition [1], la règle elle-même a déjà été connue lors de la révélation. Comme, pour nous, la tradition commence, à vrai dire, à Hillel, attendu qu'on ne connaît guère plus que le nom des rabbins antérieurs, on peut soutenir avec confiance que les *middot* sont préhistoriques. Elles peuvent déjà avoir été employées sciemment un siècle ou deux avant l'ère chrétienne. Mais nous ne comprenons pas comment on a pu croire que ces règles auraient existé quinze cents ans avant Hillel sous ces dénominations néo-hébraïques, tout en étant attribuées à Hillel. L'étude historique ne peut partir que du moment où ces règles apparaissent dans les documents de la tradition [2]. M. Schwarz a donc eu raison de se borner à rassembler, examiner et discuter les matériaux relatifs à l'analogie herméneutique.

Au sujet de la signification du nom de גזרה שוה, l'auteur cite, p. 6, note 1, plusieurs explications, parmi lesquelles il omet celle de Reifmann (*Meschib Dabar*, p. 26), suivant laquelle גזרה est identique à גְּזֵרָה (Ez., XLI, 12; Lament., IV, 7); lui-même prend ce mot dans le double sens de *synonymie* et d'*analogie*, de sorte que גזרה signifierait à la fois *mot* et *jugement*. Or, le sens de *mot*, quoi qu'en dise Joseph Karo et Ahron ibn Hayyim, ne peut être prouvé par les documents de la tradition. En outre, il est tout à fait improbable que le même mot ait comporté ces deux sens. Il faut partir de la signification que גזרה a en araméen et en néo-hébreu. En de nombreux passages, il est employé pour désigner « la loi »; ainsi, par exemple, dans le Targoum de Genèse, XLVII, 26, et Juges, XI, 39, חק est traduit par גזרא. Le livre des Lois des Sadducéens s'appelait כפר גזרתא. Si on n'avait pas cherché dans l'expression גזרה שוה l'expression technique du procédé logique indiqué par cette règle, on s'en serait tenu à ce sens du mot, sans le rattacher artificiellement à גזרת הכתוב.

[1] *Sifrè*, Deutér., 313, éd. Friedmann, 134 *b* : יבוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדיבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלים בו ויודעים כמה מדרשים יש בו וכמה הלכות יש בו וכמה קלים וחמורים יש בו וכמה גזירות שוות בו. Par ק"ו et ג"ש il semble que ce texte veuille indiquer les sept règles de Hillel ou des treize règles d'Ismaël qui débutent par ces deux règles. Dans *Sanhédrin*, 99 *a*, par ק"ו וג"ש il est également probable qu'on a voulu désigner les sept ou les treize règles. Cf. Schwarz, 51, note 2; 50 et 87, note 9.

[2] Je présume que l'ordre de succession des règles a une signification chronologique; le syllogisme herméneutique (קל וחומר) serait donc la règle la plus ancienne, ce qui est évident *a priori*.

Digitized by Google

Partant des mêmes idées, M. S. veut trouver dans ג"ש le sens d'*Isorrhem* [1] et d'analogie. Cependant, ceci n'est pas exact, comme nous le constatons au surplus par quelques exemples de *guezera schava*, qui, pour la plupart, ont été traités ou effleurés par notre auteur ; אלא היו נכונים והיו נכונים לגזירה שוה, מה נכונים כאן לפרוש מן האשה אף והיו נכונים האמור להלן לפרוש מן האשה (*Mechilta*, *Bahodesch*, 3 ; Schwarz, p. 67) ; ת"ל ימים ימים נחלים נחלים לג"ש מה ת"ל לא יטמא לא יטמא וכו' (*Sifra*, *Schemini*, III, 3 ; Schw., 73) ; לג"ש מה לא יטמא האמור בכ"ג חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא אף לא יטמא האמור בכ"ה חייב בלא יבא ובלא יטמא ת"ל (*Sifra, Emor*, II, 11) ; איננו שומע איננו שומע לג"ש מה איננו שומע האמור להלן וכו' (*Sifrè*, Deut., 243 ; Schw., 82) ; עלילות דברים עלילות דברים לג"ש מה עלילות דברים האמור להלן וכו' (*ib.*, 235 ; Schw., 82).

Il est clair que dans ces passages, l'expression לגזרה שוה signifie : « en vue d'une même décision, d'une même loi », car on ajoute aussitôt de quelle loi il s'agit [2]. Le mot ג"ש ne peut vouloir désigner la similitude des mots, car cette circonstance est déjà mise en lumière par le rapprochement des deux mots servant de point de départ. La règle en question a été nommée ג"ש parce que, dans les raisonnements où celle-ci est employée, ce mot est le terme constant et le plus caractéristique. Ailleurs encore, une raison de ce genre a déterminé la dénomination de certaines règles, comme les formules talmudiques bien connues, מגו, הואיל, מתוך, qui servent à rappeler, au moyen du terme constant et caractéristique du début, la proposition tout entière.

Dans קל וחמר, la dénomination est empruntée aux éléments de la conclusion, par exemple : מה יום טוב הקל... שבת החמורה, où un קל et un חמר sont réunis en vue de la conclusion. On peut conclure, en vue d'une atténuation, de ce qui est plus grave à ce qui est moins grave, et, pour une aggravation, de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave : *a majori ad minus et a minori ad majus*. Le mot ק"ו n'indique pas le procédé par lequel on arrive à la conclusion, mais rappelle les éléments constituant les deux espèces de conclusions. On ne peut donc, si on veut s'exprimer avec précision, traduire ק"ו par « de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave », comme on le fait habituellement, car on n'aurait ainsi qu'un des modes de conclusion. Il faut le traduire par : « une chose moins grave (קל) et une chose plus grave (חמר) », en d'autres termes cette règle est caractérisée par un קל et un חמר.

Tandis que par גזרה שוה on désigne le résultat et par קל וחמר les éléments de la conclusion, la dénomination de la troisième règle, בנין אב, indique en même temps l'énoncé du principe et la méthode de conclusion, car cette dénomination est empruntée à la

[1] Mot forgé par M. Schwarz pour désigner גזרה שוה dans le sens de « mots semblables ».

[2] Cf. *Sifrè*, Deut., 239 : וגזירה היא מלפני שוה בכל אדם.

Digitized by Google

phrase זה בנה אב « ceci forme une base » (*Sifrè*, Nombres, 161). Toutes les trois règles, comme les autres, sont dénommées d'après les expressions caractéristiques qui s'y rencontrent.

Après cette petite digression, revenons à la guezèra schava (ג"ש). Nous croyons que cette règle était appliquée avant d'avoir une dénomination et que le terme ג"ש a encore sa signification primitive dans les exemples cités et dans d'autres analogues. A mon avis, dans la formule : מופנה להקיש ולדון הימנו [ממנו] ג"ש (cf. Schw., 10, note 1), qui ne se trouve que dans les Midraschim de l'école de R. Ismaël (Hoffmann, *Zur Einl. in d. halachischen Midraschim*, p. 6, 44, 67), la signification primitive de cette expression se retrouve encore. Il faut, en effet, traduire ainsi : « Tel mot est superflu (ou pour mieux dire vide), mais il sert pour le comparer à un autre et en tirer *la même conclusion*. » La base de la conclusion est exprimée par le mot מופנה, l'application par להקיש ולדון הימנו, le résultat par ג"ש. Cf. *Mechilta*, *Bo*, 15 ; *Mischpatim*, I et X (plusieurs exemples sans ממנו) ; *Sifrè*, Nombres, 65 ; Deut., 249 (Schw., 83) ; *Sota*, 16 *b* שינה הכתוב ממשמעו לדון הימנו ג"ש (Schw., 79). Dans cette dernière formule, ג"ש ne peut naturellement manquer, mais dans la formule rapportée ci-dessus, ג"ש est souvent omis comme superflu. Du reste, une comparaison des diverses formules montre que les plus complètes sont les plus anciennes et les plus brèves les plus modernes. Les Amoraïm emploient déjà couramment ג"ש comme terme technique pour désigner la règle, sans se préoccuper du sens originel. C'est ce qui a décidé les méthodologues à trouver dans cette dénomination la base propre du terme de cette règle [1].

L'auteur n'a pas examiné de près si, dans des sources non judaïques, on trouve une règle pour l'interprétation de la loi analogue à l'analogie herméneutique. Joël (*Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 29) croit que « l'exégèse halachique des Tannaïtes présente de l'analogie avec la manière dont les juristes romains procédaient vis à vis de la loi des douze tables ». En note il cite *Gaii Institutiones*, I, 165, où se trouve une déduction par analogie « qui rappelle tout à fait la גזירה שוה ». Il n'est nullement invraisemblable que, non seulement le ק"ו et ג"ש, mais aussi d'autres règles talmudiques, dont les *middot* de Hillel, d'Ismaël et même d'Eliézer ben José ne forment qu'une petite fraction, aient leurs parallèles non judaïques.

Ces questions préliminaires étant réglées, analysons la monographie si substantielle de M. Schw., afin de donner au lecteur une faible idée de la richesse des matériaux mis en œuvre et des résultats obtenus.

Ce travail se divise en trois parties. Après une introduction générale, que nous avons déja étudiée, l'auteur traite des conditions auxquelles est soumis l'*Issorhem* [2]. Elles sont au nombre de deux. La

[1] Cf. Schwarz, p. 9.

[2] Comme nous l'avons déjà dit, cette dénomination montre que pour M. Schw., גזרה שוה signifie « deux mots semblables ».

Digitized by Google

première est ainsi conçue : אין אדם דן ג"ש מעצמו (*Pesahim*, 66 *a*, et *Nidda*, 19 *b* ; j. *Pes.*, VI. 1), c'est-à-dire, d'après l'explication de Raschi, il faut que la ג"ש soit d'origine sinaïtique. M. Schw. démontre, par des éléments tirés des sources, que les Tannaïtes n'ont pas connu cette condition, énoncée seulement dans les passages ci-dessus et attribuée à Hillel, attendu qu'ils créent eux-mêmes des ג"ש et que, selon eux, deux analogies contradictoires sont conciliées par une troisième ou par un raisonnement, etc. (15-24). La deuxième condition, c'est que la guezèra schava soit מופנה « superflue », c'est-à-dire un mot qu'on puisse facilement laisser de côté[1]. L'auteur montre ensuite avec sagacité que la seconde condition est en opposition avec la première, car une analogie transmise du Sinaï ne peut être subordonnée à une condition quelconque. Si l'analogie est un procédé de logique, elle n'a pas besoin de la tradition sinaïtique ; est-elle, au contraire, une tradition du Sinaï, alors elle perd le caractère d'opération logique de la pensée, que possèdent les autres middot (p. 14). L'auteur constate, en outre, que dans toute la littérature tannaïtique, on ne trouve aucun מופנה מב' צדדים, qui ne peut donc pas dater de l'époque des Tannaïtes ; ceux-ci parlent seulement de מופנה tout court (24-28)[2].

L'auteur nous donne ensuite un lumineux aperçu des diverses manières dont la guezèra schava a été employée par les écrivains du moyen âge. Il appelle l'attention sur le fait remarquable que nulle part, dans le Talmud, il n'est fait mention de l'origine sinaïtique de la ג"ש, car dans les deux passages de *Nidda*, 19 *b*, et *Pes.*, 66 *a*, où l'on soutient la thèse אין אדם דן ג"ש מעצמו, il n'est nullement question de tradition sinaïtique. Raschi (p. 28-30) fut le premier à dire : אלא א"כ קבלה מרבו עד סיני, et cette interprétation est si bien entrée dans les esprits que même Nahmanide et Simson de Chinon la citent sous cette forme, comme si elle se trouvait dans le Talmud. En présence des difficultés qui s'élèvent dans le Talmud contre cette explication, R. Tam (p. 31) émit l'avis que ce ne sont pas les ג"ש elles-mêmes qui ont été transmises du Sinaï, mais seulement leur nombre total ; ce qui fait que des controverses ont pu avoir lieu à ce sujet. Ce serait donc le nombre des analogies qui est sinaïtique. Voici la théorie de Nahmanide (p. 33) : Les halachot reposant sur une ג"ש

[1] L'auteur aurait encore dû ajouter qu'un mot peut aussi être מופנה quand il a été choisi intentionnellement au lieu d'un autre.

[2] L'auteur est ici en contradiction avec les deux Talmud, qui prétendent que, d'après R. Akiba, la ג"ש n'a pas besoin d'être מופנה, tandis que R. Ismaël en fait une condition inéluctable. Hoffmann (*l. c.*, p. 6, notes 3 et 4 ; p. 44 et 67) prétend que l'expression מופנה להקיש ולדון ממנו ג"ש caractérise l'école d'Ismaël, le prouvant non seulement d'après j. *Yoma*, VIII, 45 *a*, et *Sanh.*, VII, 24, mais aussi d'après le langage courant des Midraschim tannaïtiques. M. Schw. (27), au contraire, dit : « Ce qui est digne de remarque, c'est que nous ne trouvons pas une seule fois dans les ג"ש employées par R. Ismaël l'expression *mouphné*. » Mais il faudrait que M. Schw. renversât toutes les preuves de Hoffmann, qui sont très solides, au lieu de les passer sous silence.

Digitized by Google

sont une tradition du Sinaï ; quant aux ג"ש elles-mêmes, il fallait préalablement les établir. On savait par tradition que telle ou telle halacha s'appuyait sur une גזרה שוה, mais on ne savait pas quels mots constituaient la ג"ש ; de là des controverses. En un mot, « il y aurait des analogies transmises par tradition, mais pas d'*isorrhèma* révélés par tradition » (p. 35). Simson de Chinon (p. 35), auteur de l'ouvrage de méthodologie *Sèfer Keritout*, fait une distinction entre les ג"ש et croit qu'il y a : 1° des ג"ש traditionnelles ; 2° des analogies traditionnelles ; 3° des ג"ש non traditionnelles. R. Josua ben Joseph ha-Lévi (p. 39) combine l'opinion de Nahmanide et celle de Simson. Il soutient « qu'il n'existe en tout que deux sortes de ג"ש, celles où l'analogie est traditionnelle et celles où la ג"ש seule est traditionnelle ». Les méthodologues postérieurs dépendent la plupart de ces derniers et ne méritent pas sous ce rapport d'être pris en considération.

Il résulte de ce qui précède que c'est la tradition qui est la base de la guezèra schava. Le premier qui a émis cette opinion est Raschi, suivi ensuite par tous les autres. Maïmonide a émis une opinion contraire en disant que c'est la logique qui est le fondement de la guezèra schava. Raschi et Maïmonide représentent donc ici, comme en beaucoup de questions fondamentales, des tendances diverses. Il est vrai que Maïmonide ne s'est pas prononcé directement sur la ג"ש, mais comme il ne compte pas les halachot établies au moyen des treize règles d'interprétation parmi les six cent treize Miçvot, on peut en conclure qu'il ne partage pas l'avis de Raschi. Hanania Kasès, dans son קנאת סופרים (parue en 1740), a réfuté l'opinion de Raschi. Sans qu'il eût connu Kasès, R. Mordechaï Plungian s'est également élevé contre l'opinion de Raschi dans un écrit spécial sur la guezèra schava (תלפיות, 1849). « Dans toute notre littérature méthodologique, ce sont les travaux de ces deux savants qui révèlent un vrai sens critique », dit M. Schw., et c'est à eux que notre auteur se rattache, quoiqu'il n'approuve pas la division des ג"ש ni d'autres points chez Plungian, qu'il caractérise ainsi avec beaucoup de justesse : « Il traite plutôt des גזירות שוות que de la גזרה שוה ».

Après avoir nié la provenance sinaïtique de l'analogie herméneutique, tout en maintenant fermement son caractère traditionnel, il faut chercher l'époque où elle s'est formée. Kasès croit que la guezèra schava remonte au grand Sanhédrin, tandis que Plungian la place à une époque où la langue hébraïque était encore une langue vivante. Tous deux ont en vue l'époque postérieure à Ezra (p. 43-60).

Une fois qu'il a démontré que la ג"ש ne remonte pas jusqu'à la révélation du Sinaï, l'auteur fait l'historique du développement de cette règle. Dans la première période, on ne forma d'autres ג"ש que celles qui reposent sur des termes deux fois répétés ; l'auteur les nomme ὃς λεγόμενα. Le ὃς λεγόμενον est la ג"ש primitive, qui consiste précisément à établir des dispositions légales identiques là où un même terme est répété dans deux passages différents. Elle est, au meilleur

Digitized by Google

sens du mot, une opération de la pensée, puisqu'un mot unique, auquel on ne peut rattacher d'habitude qu'une seule idée, devient, grâce à cette opération, le véhicule de toute une série de pensées et d'idées (p. 63). Un mot est également considéré comme existant seulement deux fois quand la même forme grammaticale ne se retrouve pas ailleurs. Des formes diverses de mots sont aussi δις λεγόμενα quand elles sont les seules de leur racine.

« Du mot unique et identique, on passa à l'expression identique se composant de deux ou plusieurs mots » (p. 64). Plus tard « on élargit le cercle du nombre deux, en ce sens qu'on l'étendit de deux *versets* à deux *lois*... ; désormais, la règle de la guezèra schava pouvait être appliquée, non seulement quand il y avait deux expressions identiques, mais aussi quand il y avait deux objets ou deux lois identiques ; du simple δις on fit un περὶ δυοῖν. Sans s'inquiéter de la fréquente répétition de la même expression, on ne porta l'attention que sur le point de savoir si elle n'était pas employée plus que pour deux objets dans la Tora. Ces περὶ δυοῖν λεγόμενα rencontrèrent de la résistance, et cela à bon droit, car on devait craindre que la ג"ש, visant à élargir son domaine, étendît ses limites toujours plus loin. Et c'est, en effet, ce qui est arrivé... L'extension du περὶ δυοῖν λεγόμενον eut pour conséquence une extension du δις λεγόμενον, en ce sens que pour les expressions composées on tenait bien encore compte des éléments constitutifs isolés, mais nullement de l'ordre dans lequel ils se suivent » (p. 65). Ainsi, d'après la théorie de l'auteur, les premières analogies étaient celles qui avaient pour base une forme de mot ne se trouvant que deux fois dans le Pentateuque ou deux mots de même racine : δις λεγόμενον. Après celles-ci vinrent les analogies ayant pour base des mots ou formes de mots employés exclusivement à propos de deux objets : περὶ δυοῖν λεγόμενα. Dans la troisième période de développement apparaissent les faux δις λεγόμενα et περὶ δυοῖν λεγόμενα qui provoquèrent de l'opposition. L'auteur (66-124) cite ensuite à l'appui de ses théories des preuves puisées dans toute la littérature traditionnelle. Il examine quarante δις λεγόμενα, dont quinze sont empruntés au *Sifra*, et seize περὶ δυοῖν λεγόμενα, dont six appartiennent au *Sifra* ; il examine aussi treize cas irréguliers, en tout soixante-neuf exemples. Ce chiffre paraît ne représenter que la neuvième partie de toutes les גזירות שוות, car dans le Talmud babylonien seul, il doit y en avoir près de quatre cents, dans le Talmud jeruschalmi environ cent cinquante et dans la Tosefta trente (p. 84, 87, 89). Si on y ajoute encore les ג"ש des ouvrages halachiques et d'autres sources, il y aurait, défalcation faite des nombreux passages parallèles, un total de six cents. L'auteur remarque toutefois expressément que ce n'était pas son intention de réunir tous les cas et qu'il a voulu simplement illustrer sa théorie par des exemples.

Si on examine attentivement la théorie de l'auteur, on sera forcé de reconnaître qu'elle est séduisante et construite avec beaucoup de sagacité. Il est vrai que l'auteur n'a tenu compte ni des docteurs aux-

Digitized by Google

quels il a emprunté ses exemples ni de leur époque. Mais ceci n'affaiblit nullement sa démonstration, si nous avons bien compris son système, car ces docteurs ne sont pas nécessairement les auteurs des ג"ש en question; ils peuvent en être considérés comme les simples rapporteurs. Le trop grand nombre de déductions par analogie ne pouvant être rangées dans les trois premières phases n'embarrasse pas non plus notre auteur, car il est naturel qu'à l'époque de la floraison de la tradition, ces interprétations, elles aussi, aient été en pleine floraison. Cependant, en faisant ces concessions, nous ne pouvons nous dissimuler que la théorie exposée avec tant d'ingéniosité par notre auteur est une construction *a priori*. Si la théorie est exacte, les exemples cités sont anciens, et si les exemples sont anciens, la théorie est exacte. Mais la question est de savoir si la théorie est exacte et si les exemples cités représentent les formes les plus anciennes de la déduction par analogie. On se trouve donc dans un cercle vicieux. M. Schw. prétend que les guezèrot schavot qu'il a examinées, du moins la plupart, sont antérieures à Hillel. Il nous semble que l'auteur, dans la démonstration de son opinion, déploie trop d'ingéniosité et de finesse pour qu'elle soit vraie. Le fait de limiter les ג"ש aux véritables δὶς λεγόμενα et d'exclure toutes les autres suppose une connaissance si complète de cette règle qu'il est impossible de croire que cette connaissance fût déjà si parfaite à l'origine de ce genre de déduction. Les premiers docteurs n'ont sans doute pas pu examiner toutes les guezèrot schavot. Une autre difficulté ressort du fait que la théorie de l'auteur se fonde entièrement sur l'analogie des mots, tandis qu'originellement, comme nous avons essayé de le prouver au début, on tenait surtout compte de l'analogie des objets, et que le nom de גזרה שוה doit son origine, non pas au procédé de raisonnement, mais à ses résultats. Les savants ayant étudié l'Ecriture longtemps avant Hillel ont dû certainement être frappés de cette catégorie d'analogies qui consistent dans la ressemblance de deux lois. Ensuite, ils tirèrent des conclusions de l'identité d'expression, sans s'inquiéter si cette expression se trouve une ou deux fois dans l'énoncé de la loi où sa signification est claire. Ce qui est certain, c'est qu'à l'origine on a tenu compte, pour la ג"ש, de ce qui frappait en premier l'intelligence, et non pas de ce qui n'est que le résultat d'une interprétation ingénieuse et forcée de l'Ecriture. Nous considérons donc la théorie de M. Schwartz comme exacte, mais seulement pour l'époque qui a suivi Hillel, lorsque l'interprétation de l'Ecriture avait déjà traversé une longue phase de développement. Nous serions heureux si ces objections engageaient l'auteur à soumettre sa théorie à un nouvel examen et l'amenaient à la consolider ou à la modifier.

On sait qu'Akiba et son école font les déductions par רבוי ומיעוט, là où Ismaël et son école emploient le כלל ופרט. En ce qui concerne la ג"ש, Ismaël, en opposition avec Akiba, exige qu'elle soit מופנה, c'est-à-dire qu'elle soit indiquée par un mot superflu ou spé-

Digitized by Google

cial. Hoffmann (*l. c.*, 5-12), en caractérisant l'exégèse de ces deux docteurs, a aussi indiqué ce point comme trait distinctif des deux écoles. M. Schw., au contraire, est d'avis que רבוי ומיעוט est « d'origine schammaïte » et « aurait été créé dans une idée d'opposition contre la ג"ש » (p. 126). Il croit aussi que la lutte entre רבוי et ג"ש était déjà terminée à l'époque d'Ismaël et d'Akiba, car on se mit d'accord pour admettre qu'une ג"ש ne peut exister que lorsqu'il y a un mot superflu ou, en termes techniques, qu'une ג"ש est מופנה lorsqu'il y a un רבוי (p. 129). Il eût été à désirer que l'auteur nommât au moins le savant qui, en dernier lieu, s'est occupé de cette question et la discutât avec lui. Les choses en sont, en effet, au point suivant : Akiba, avec sa méthode du רבוי, combat, non seulement les guezèrot schavot, mais aussi toutes les autres espèces d'interprétation qui ne remplissent pas la condition du *mouphné*. Si même tous sont forcés de reconnaître que dans les quinze déductions (p. 126-182) citées d'après *Mechilta*, *Sifra* et *Sifrè*, le רבוי est en lutte contre la guezèra schava, on ne pourra pourtant pas encore en tirer cette conclusion, comme le fait M. Schw. : « רבוי est une arme forgée contre la ג"ש, non pour la détruire par un combat acharné, mais simplement pour la repousser et mettre une barrière à ses empiètements » (182). Car, dans ce cas, le mode d'interprétation par רבוי n'aurait pas été employé là où il n'est pas question de ג"ש, ce qui, comme on sait, est contraire à la réalité. Là où il y a les particules אף, גם, את et leurs contraires רק, אך et d'autres רבוי, on ne peut pas découvrir la moindre trace d'une lutte contre la ג"ש. A l'appui de son hypothèse, l'auteur n'a besoin que de prouver qu'entre רבוי et ג"ש il y a eu une lutte qui a amené la conception du *mouphné*. Il est donc superflu d'affaiblir cette preuve en affirmant que la règle du רבוי doit uniquement son origine à l'idée de faire opposition à la ג"ש.

Après avoir établi que רבוי et ג"ש se combattent, l'auteur expose dans un chapitre final que « רבוי et מופנה sont identiques par essence et ne sont que des dénominations différentes d'une seule et même chose » (p. 185). Voulant expliquer pourquoi cette nouvelle dénomination a été imaginée, l'auteur (p. 185, n. 1) dit « qu'il était plus aisé de former un participe hophal de פנה que de רבה ». A la fin, l'auteur émet encore l'hypothèse que les deux conditions auxquelles est soumis l'emploi d'une ג"ש, c'est-à-dire אין אדם דן ג"ש מעצמו et מופנה, se réduisent à une seule. Comme מופנה est un équivalent de רבוי, la règle a dû être formulée ainsi à l'origine : אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מרבוי של קרא « Nul n'a le droit de créer de son chef une ג"ש, excepté dans le cas où l'abondance de mots du texte biblique l'y pousse impérieusement », ou « personne n'a le droit de tirer une ג"ש d'une expression ayant sa raison d'être, constituant un élément indispensable du texte, mais seulement d'une expression superflue » (p. 191-192). D'après la première traduction, מעצמו se rapporte à אדם, d'après la seconde à קרא. Au point de vue de la langue, les deux manières de traduire sont impossibles, parce que מעצמו et מרבוי של

Digitized by Google

קרא ne peuvent former une opposition. Aussi cette hypothèse, formée a l'imitation de celle de Kasès, qui complète ainsi la phrase : אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מפי בית דין הגדול, ne serait pas admise même par ceux qui, quant au fond, approuvent l'auteur.

Dans ce qui précède, nous avons donné un aperçu du procédé de recherches et des principaux résultats de cette monographie savante et complète, sans épuiser à beaucoup près son contenu. On y trouve un grand nombre des interprétations très sagaces, des remarques ingénieuses sur des points isolés et des observations critiques. Pourtant, nous devons nous élever résolument contre une des assertions de cet ouvrage. Page 5, l'auteur s'exprime ainsi au sujet de l'influence de la doctrine naissante du christianisme sur le judaïsme : « Il est vrai que seul l'avènement du christianisme, qui faisait dépendre tout salut de la foi, a provoqué le *microcosme* de l'observance judéo-religieuse. Il n'est pas moins vrai que l'importance attachée à ce qu'on appelle la loi cérémonielle n'est devenue si grande et si intense qu'au début de l'ère chrétienne... Sans doute, nous devons au christianisme les tours et les remparts élevés par le Talmud autour de la loi; mais les premières palissades ont été élevées par l'hellénisme. » Cela est complètement faux, car les judéo-chrétiens, les chrétiens palestiniens, qui seuls peuvent être pris ici en considération, n'étaient pas des adversaires des pratiques, mais, au contraire, de rigides observateurs de la Loi de Moïse et de la Tradition. Paul, qui a proclamé avec le plus de succès l'abrogation de la Loi, était particulièrement détesté des judéo-chrétiens de la Palestine (Cf. Joël, *Blick*², I, 25 et suiv.; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*, 85 et surtout 99).

A propos de l'explication du passage de *Sifrè*, p. 175, je ferai remarquer que la correction proposée par l'auteur ne supprime pas toutes les difficultés. Ainsi, le texte ne serait pas expliqué dans l'ordre où les versets se suivent dans la Bible, car רק בכל אות נפשך (Deut., XII, 15) devrait se trouver au commencement du chapitre. Si M. Schw. admet qu'il existe une deuxième source pour le passage corrigé, ce qui me parait probable, l'objection qu'il élève contre les deux interprétations de רק n'a plus de raison d'être.

Auerbach a reproché à Zunz d'écrire « Mardechaï » ; Zunz s'est expliqué sur ce point (*Ges. Schriften*, III, 109). Nous voudrions que M. Schw. changeât aussi cette orthographe (p. 37 et 55) en « Mordechaï ».

Pour terminer, disons que cet excellent travail, qui est une contribution importante à l'histoire de la méthodologie talmudique, nous fait souhaiter que M. Schw. s'acquière un nouveau titre à la reconnaissance des savants, en publiant l'historique de toutes les règles herméneutiques.

Budapest.

L. Blau.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXXV, p. 218 et suiv. — Graetz, comme me le fait remarquer M. Poznanski, a déjà reconnu que la page de *Kiddouschin*, 66 *a*, est le vestige d'une ancienne chronique écrite dans le style biblique (*Geschichte der Juden*, III, note XI). En regrettant d'avoir négligé de consulter l'illustre historien des Juifs, ce dont je m'accuse humblement, je ne peux m'empêcher d'être fier d'être arrivé, sans le savoir, aux mêmes conclusions. Ce paragraphe de mon article était surtout destiné à montrer l'absence de parti-pris chez moi dans l'examen des sources talmudiques de l'histoire juive. — *Israël Lévi.*

P. 284. — Déjà en 1857, dans le *Jeschurun* de Kobak, III, p. 78-79, partie hébr., j'ai proposé au nom de mon oncle, M. B. Meisels, de corriger dans *Sanhédrin*, 97 *b*, d'après j. *Taanit*, 63 *b*, le mot אלא par א'ל'ר'א. Plus tard, M. I.-H. Weiss adopta cette correction dans *Hamaguid*, 1867, p. 254. Mais M. Kaufmann veut s'en tenir à la leçon אלא (*Bet Talmud*, 1882, p. 119, note 7). En tout cas, cette dernière leçon est très ancienne; on la trouve déjà dans le manuscrit de Florence de 1177 (cf. Rabinowitz, *Variæ Lectiones*). Mais dans ce ms. aussi manque le passage : א"ל ר' יהושע ואם ישראל אין עושין תשובה אין נגאלין, et c'est peut-être à cause de cette lacune que le copiste a écrit אלא au lieu de א'ל'ר'א. — *S.-J. Halberstam.*

T. XXXV, p. 289. — L'hypothèse de M. Félix Perles, qui voit dans les mots בכפת טחד de la prière על חטא une corruption de בכפר ושחד (*Revue*, XXXV, 289), est ingénieuse et séduit au premier abord. Mais il paraît singulier qu'on ne trouve nulle part de trace de la leçon originale. Il faut donc essayer de se rendre compte, sans la corriger, de l'expression בכפת טחד, bien qu'elle soit unique. A mon avis, elle est une imitation des mots d'Isaïe, XXXIII, 15 : נוער כפיו מתמך בשחד. C'est ce verset qui engagea l'auteur inconnu de la prière על חטא à associer les mots כף et שחד pour désigner « la main qui ne repousse pas les présents corrupteurs ». C'est probablement par euphonie qu'il remplaça le masculin כַּף par le féminin כַּפָּה, qu'on ne trouve pas, il est vrai, au singulier, mais dont le pluriel כַּפּוֹת se rencontre dans I Sam., V, 4 ; II Rois, IX, 35 ; Daniel, X, 10 (cf. Cantique des Cantiques, V, 5). Ce pluriel, dans la pensée de l'auteur, a donc pu justifier l'emploi du singulier, d'autant plus qu'il n'est pas rare de rencontrer des néologismes de ce genre dans la poésie liturgique. — *W. Bacher.*

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 5 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. Maurice Vernes, *président.*

M. le Président prononce, en ouvrant la séance, l'allocution qu'on trouvera d'autre part (p. v).

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

En décembre 1896, comme vous le savez, la Société a été reconnue d'utilité publique. Vous avez donc à examiner pour la première fois l'exercice financier accompli sous ce nouveau régime; il ne diffère guère des précédents exercices, malgré quelques modifications de détail, que voici :

A tort ou à raison, on avait de tout temps imputé au compte de l'année écoulée les frais de publication du dernier numéro de la *Revue*, le numéro d'octobre à décembre, soit environ 1,800 francs, (frais d'impression et honoraires des auteurs), bien que ce numéro parût en janvier (ou parfois plus tard) l'année suivante, et que, par conséquent, il fût payé sur l'exercice suivant. Pour l'année 1897, vous ne trouverez au budget que la dépense des nos 67, 68, 69, puisque le no 66, quoique paru en 1897, a été attribué à l'année 1896. Grâce à cette rectification, nous avons eu le luxe de ne pas toucher aux intérêts des fonds placés chez MM. de Rothschild. Puisse l'ombre de feu Michel Erlanger se réjouir de cet heureux état de caisse, qui est exceptionnel depuis que nous avons perdu notre premier trésorier !

Digitized by Google

Par contre, l'amorce d'une future publication se trouve inscrite aux dépenses ; c'est un premier versement de 500 francs consacré à la traduction des œuvres de Flavius Josèphe, dont la Société a confié la direction à M. Théodore Reinach. — Nous saisissons cette occasion de rappeler que la Société, au lieu de thésauriser, emploie ses économies ou excédents de recettes à publier des travaux de la plus haute importance pour l'histoire juive, recherchant seulement les bénéfices moraux et littéraires. S'il faut en croire les encouragements venus de tous côtés, nos efforts sont appréciés et notre programme a recueilli les suffrages du public savant.

En dépit des vides laissés parmi nos sociétaires de France, vous verrez par le tableau suivant que le total des recettes n'a pas diminué, grâce aux nouveaux adhérents, qui se recrutent principalement hors de notre pays :

RECETTES.

Souscriptions et produit de la vente de collections...	8.183 fr.	80
Produit de la vente du volume *Gallia judaica*.....	1.322	»
— — — *Textes grecs et latins.*	84	»
— par le libraire, années et numéros divers...	1.246	»
Souscription du ministère de l'Instruction publique.	375	»
Espèces en compte courant chez MM. de Rothschild.	1.822	30
Total des recettes.....	13.033 fr.	10

DÉPENSES.

Impression du n° 67	1.322 fr.	»		
— — 68	1.066	»		
— — 69	1.136	»	3.524 fr.	»
Honoraires du n° 67.....	786 fr.	»		
— — 68.....	713	60		
— — 69.....	726	20	2.225	80
Arriéré d'impressions en 1896.....			547	55
Assemblée générale, conférence, gratifications			401	»
A reporter.....			6.698 fr.	35

Digitized by Google

Report.....	6.698 fr.	35
Timbres-poste et d'acquit, frais de bureau, copies, reliure.....	328	15
Encaissements : Paris, province, étranger (net)....	100	»
A la librairie Cerf, part sur la vente du volume *Gallia* et débours.....	584	75
Distribution de quatre numéros, expéditions diverses, bandes d'adresses.....	410	»
Magasinage et assurance.....	150	»
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2.400	»
Avance pour traduction de Flavius Josèphe	500	»
Total des dépenses	11.171 fr.	25

L'excédent des recettes est donc de 1,861 fr. 85 c.

Ces comptes ont été vus et approuvés par le *censeur*, M. Édouard de Goldschmidt.

D'autre part, vous voudrez bien noter que la vente du volume *Gallia judaica* a donné de beaux résultats; la somme de 1,322 francs acquise de ce chef provient de trois sources : 1° la vente faite par la Société; 2° celle du libraire-éditeur, M. Cerf; 3° une subvention de 300 francs, obtenue par un de nos vénérés membres du Conseil. C'est une bonne aubaine, que je vous souhaite de voir se renouveler souvent.

Enfin, outre la vente de collections de la *Revue*, cédées à des bibliothèques, vous remarquerez l'augmentation des ventes d'années ou de numéros par libraires, c'est-à-dire acquises par des étrangers; ceux-ci compensent heureusement, comme je le disais tout à l'heure, la diminution presque fatale du nombre de nos adhérents de la première heure. Ils prouvent, de plus, en quelle estime votre œuvre est tenue dans le monde scientifique, de quelle influence elle jouit parmi les lecteurs sérieux.

M. Lucien Lazard, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1897 (voir, plus loin, p. xv).

Digitized by Google

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil et le remplacement de M. Astruc, démissionnaire.

Sont élus :

MM. Abraham CAHEN, grand rabbin, membre sortant ;
Albert CAHEN, professeur au lycée Louis-le-Grand, membre sortant ;
Rubens DUVAL, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Mayer LAMBERT, professeur au Séminaire israélite, membre sortant ;
Sylvain LÉVI, professeur au Collège de France, membre sortant ;
OPPERT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Salomon REINACH, membre de l'Institut, membre sortant ;
Théodore REINACH, membre sortant ;
Baron Alphonse de ROTHSCHILD, membre de l'Institut, membre sortant ;
Israël LÉVI, rabbin, professeur au Séminaire israélite, maître de conférences à l'École des Hautes-Études.

Est élu président de la Société pour l'année 1898 : M. Joseph LEHMANN, directeur du Séminaire israélite.

Digitized by Google

ALLOCUTION

PRONONCÉE

PAR M. MAURICE VERNES, PRÉSIDENT

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a un an, à cette même place, M. Salomon Reinach vous rappelait, avec la double autorité de sa fonction et de sa personne, que notre Société n'a un caractère ni confessionnel ni religieux; c'est un groupement libre et volontaire d'hommes d'étude et d'amis du judaïsme, résolus à mettre en lumière, par le concours de leurs recherches, l'histoire, singulièrement complexe de la plus extraordinaire combinaison ethnique et morale dont l'histoire fasse mention, d'un petit peuple appartenant à ce que nous désignons, d'une façon un peu vague et toute conventionnelle, comme la famille sémitique, plus exactement, d'un peuple faisant partie du groupe syrien-phénicien-arabe, peuple mêlé pendant des siècles aux violentes secousses d'une région que l'Égypte, l'Assyrie, la Chaldée, la Perse, la Grèce et Rome s'arrachèrent tour à tour et pour lequel, au rebours de ce qui se passe pour les autres, une vie nouvelle commence au jour même où cesse l'existence politique.

De peuple, Israël devient religion et, comme religion, son rôle grandit, puisque les fils d'Abraham, dispersés sur toutes les parties de l'ancien continent et plus tard du nouveau, prennent une part

Digitized by Google

considérable au mouvement philosophique, économique, social, courtiers incomparables de l'internationalisme, de la pénétration mutuelle des races et des nations, qu'ils étaient excellemment faits pour prêcher, mais qui devait, malheureusement, échouer devant la muraille infranchissable de l'esprit théocratique et féodal, esprit de division, de suspicions, de haines, dont la récente résurrection colore de ses plus inquiétants reflets le dernier quart du dix-neuvième siècle.

Cette tâche immense, qui consiste à accumuler avec méthode les matériaux authentiques, propres à retracer l'histoire du judaïsme depuis ses origines anciennes, forcément obscures et dont on peut disputer, jusqu'à nos jours, vous l'avez entreprise avec les qualités de résolution et de précision de l'esprit français. C'est un honneur pour moi d'avoir été un des premiers non-israélites que la nature de leurs travaux ait engagés à entrer dans vos rangs, et vous vouliez bien, il y a un an, récompenser mon solide attachement à votre œuvre en m'appelant à vous présider après m'avoir accueilli depuis de longues années dans votre conseil directeur.

Ce qui constitue une haute distinction pour tous ceux que vous voulez bien élever à cette fonction enviée de la présidence, a donc été beaucoup plus pour moi, puisque, par un libéralisme dont peu de sociétés analogues eussent donné l'exemple, vous ne vous êtes laissé arrêter dans votre choix, ni par la circonstance de mes relations protestantes, ni par la hardiesse des propositions que j'ai défendues sur les origines religieuses d'Israël.

Je vous prie d'agréer l'hommage de ma respectueuse et profonde gratitude pour le très grand honneur que vous m'avez fait.

En revanche, Messieurs, qu'il me soit permis de profiter de cette occasion solennelle pour vous déclarer, non en qualité de chrétien, — car je ne me sens pas qualifié pour parler au nom de ce qui a été la religion de ma jeunesse, — mais comme philosophe, comme libre-penseur entièrement dévoué aux idées de tolérance et de progrès social, pour vous déclarer, dis-je, que je réprouve de toutes mes forces, de toutes mes énergies, l'abominable, l'odieuse campagne que quelques malfaisants personnages ont entreprise contre le judaïsme, à l'applaudissement d'un public ignorant que l'on trompe, avec la

Digitized by Google

connivence plus ou moins avouée des représentants attardés de la théocratie, — campagne dont le succès, impossible d'ailleurs, nous ramènerait à l'époque abhorrée des tribunaux de l'inquisition, des ghettos, de la persécution religieuse.

C'est une honte pour notre pays, c'est une honte pour notre capitale, que cette campagne, d'origine étrangère comme est étranger le nom d'antisémitisme dont elle se couvre, n'ait pas été, dès le premier jour, condamnée et flétrie par le mépris public, qu'elle ait été accueillie par les uns comme une opportune diversion, par d'autres comme une sorte de revanche, par des lettrés, enfin, par des écrivains spirituels et sceptiques, comme un phénomène curieux, presque amusant et dont il aurait été dommage que notre époque n'eût pas le spectacle.

Je considère, quant à moi, cette campagne de l'antisémitisme comme un phénomène morbide de la plus haute gravité, indice de la situation singulièrement troublée d'une grande nation, oublieuse de son passé, insoucieuse de son avenir et qui est menacée d'être conduite aux pires aventures si, par un effort vigoureux, elle ne se ressaisit pas elle-même dans le sentiment du droit et de la justice.

En attendant cette évolution bienfaisante, dont je ne veux pas, dont je n'ai pas le droit de désespérer au double titre de philosophe et de patriote, dont je relève quelques signes avant-coureurs dans l'attitude récemment prise par d'éminents publicistes et écrivains, — évolution à laquelle, vous, fils d'Israël, travaillez avec une abnégation et une modestie dignes des plus grands éloges, en associant d'une façon indissoluble vos traditions religieuses à l'amour de la France, — je vous apporte aujourd'hui, Messieurs, l'expression publique de ma plus haute estime, de ma plus profonde sympathie. En vous adressant ce témoignage public dans une situation troublée, dans des semaines qui paraissent longues par l'obsession d'un pénible cauchemar, j'obéis à un besoin de mon cœur, je donne satisfaction au cri de ma conscience.

Messieurs,

Au cours de l'année qui s'achève, nous avons fait plusieurs pertes. Nous avons perdu dans la personne de M. Alfred Heymann, un de

Digitized by Google

nos membres les plus dévoués. M. Paul Oppenheim, enlevé par une mort prématurée à l'affection des siens et à tant d'œuvres auxquelles il apportait sans compter le concours le plus intelligent, le plus éclairé, est un de ceux dont la disparition a été le plus vivement ressentie par le judaïsme français. Vice-président du Comité des écoles, vice-président de l'Alliance israélite, sa mort laisse dans ces deux conseils, et dans plusieurs autres encore, un vide difficile à combler. Je dois enfin une mention à l'un de nos anciens confrères, M. le grand rabbin Wogue, dont le souvenir restera parmi ceux qui appréciaient sa science exacte et la correction de sa forme, comme celui d'un maître éminent entre tous. M. Wogue laisse de son long et fructueux enseignement au séminaire israélite de Paris deux ouvrages importants, une traduction française du *Pentateuque* avec texte en regard, travail d'une sévère et élégante exactitude, muni de notes judicieuses et solides, où se trouve le meilleur et le plus substantiel des interprétations rabbiniques, et une *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*. Dans cette seconde publication, M. Wogue s'est maintenu également sur le terrain des explications traditionnelles, marquant d'une façon très claire et avec une incontestable autorité l'état de l'exégèse juive dans la phase antérieure aux grands travaux qui ont complètement renouvelé de nos jours la position et la solution des problèmes bibliques. Son *Histoire de la Bible* constitue un document d'une haute valeur pour ceux-là même, j'allais presque dire pour ceux-là surtout, qui se placent sur le terrain de la recherche historique et littéraire telle que la conçoivent les modernes.

J'arrive ainsi, Messieurs, par une transition toute naturelle, aux quelques réflexions que j'avais l'intention de vous présenter et qui porteront sur la *méthode historique* telle que nous l'appliquons aux études juives, réflexions que vous m'excuserez de développer quelque peu en profitant de cette circonstance, que l'ordre du jour de ce soir ne comporte pas de conférence.

Ce que notre Société a entrepris de faire il y aura bientôt vingt ans, réunir, en dehors de tout lien confessionnel, des hommes d'étude et de bonne volonté pour travailler en commun à mettre en lumière tous les faits et documents propres à faire connaître à nos

Digitized by Google

contemporains le passé du judaïsme, on n'en aurait pas conçu l'idée il y a un demi-siècle. Une pareille entreprise aurait paru alors sans objet si elle n'avait pas été dominée par une pensée, sinon proprement dogmatique, tout au moins apologétique. Vers la même époque où votre Revue venait au jour, je fondais la *Revue de l'histoire des religions*, où j'entreprenais de grouper, en dehors de tout propos dogmatique, polémique ou apologétique, pour l'étude parallèle de toutes les grandes religions anciennes et modernes, religions de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Inde, de la Perse, religions juive, chrétienne et musulmane, religions de la Grèce et de Rome, les hommes compétents dans les différentes provinces de cet immense empire. L'événement m'a donné raison contre les objections de ceux que troublait dans de vieilles habitudes la confusion volontaire et nettement avouée de deux domaines jusque-là jalousement distincts, le domaine sacré et le domaine profane. Et aujourd'hui, c'est sur les terres classiques de la théologie protestante, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, une éclosion de Manuels d'histoire des religions, où fraternisent les grandes croyances du passé et du présent dans une même subordination au seul principe que puissent avouer en commun des savants de confessions, d'opinions et de compétences absolument disparates, l'étude rigoureusement critique des documents historiques et littéraires soumis à leur appréciation.

C'est du même principe que vous vous êtes inspirés en vous plaçant sur le terrain neutre de la recherche exacte et désintéressée, et vous vous en êtes bien trouvés, ayant compris dès le premier moment qu'il y avait lieu de préférer à la satisfaction toute morale des sentiments de piété filiale d'une famille religieuse, l'autorité que confère à une enquête de l'ordre historique la rigueur d'une méthode acceptée de tous les travailleurs du monde civilisé.

Et d'ailleurs, en atteignant ce second but, n'aviez-vous pas la certitude de répondre également au sentiment si respectable que je viens de rappeler? Cette histoire exacte et documentée n'est-elle pas un témoignage éloquent en faveur d'une branche religieuse que quinze siècles de persécutions violentes ou sournoises n'ont pu ni faire fléchir dans sa foi, ni ébranler dans sa confiance en un avenir

Digitized by Google

meilleur, qui doit être celui non seulement du judaïsme, mais de l'humanité tout entière?

Permettez-moi aussi de le dire, les annales des minorités persécutées sont de celles où l'historien relève le plus volontiers les traits de courage et de dévouement, tandis que le succès est une terrible épreuve, tandis que la possession du gouvernement entraîne avec soi bien des tares ou des crimes. Autant le régime théocratique établi par un Calvin à Genève nous semble attentatoire à la liberté intellectuelle et morale, telle que l'entendent les modernes, autant brille pure et touchante la modeste lumière du protestantisme français au XVIIIe siècle, du protestantisme « sous la croix », du protestantisme « au désert ». Dans le premier cas, le protestantisme était le maître; dans le second, il était l'opprimé. Et le Luther avant le succès, le Luther des débuts, le Luther de Wittemberg et de la diète de Worms, n'est-il pas infiniment plus intéressant que le Luther qui a triomphé et défend durement l'église qu'il a fondée contre les dissidents de toute sorte?

Si je cherche à définir l'esprit de la méthode historique moderne, je ne peux mieux le désigner que comme un esprit de *respectueuse liberté*. Respect et liberté, dira-t-on peut-être, voilà deux termes qui s'excluent; l'un implique qu'on s'incline devant une autorité supérieure, l'autre qu'on la critique. Eh bien! Messieurs, voici comment nous les concilions : nous sommes résolus à ne donner notre respect qu'à bon escient, à subordonner notre approbation aux résultats d'une rigoureuse enquête qui nous aura permis de distinguer le vrai du faux, à une analyse exacte qui aura fait le départ entre l'or et le plomb. Nous ne donnons à l'avance notre adhésion ni à un homme, ni à un document, quel que soit le prestige d'antiquité, de vénération consacrée par une longue tradition, avec lequel ils se présentent à nos yeux.

Et cette méthode, Messieurs, qui est devenue celle de la recherche historique, je prétends que nous nous trouverions fort bien de l'appliquer à tous les objets du monde intellectuel et moral, aux rouages de l'organisme social comme aux personnes investies de fonctions ou de ministères divers.

Prenez la religion. Dois-je m'incliner devant elle comme devant

Digitized by Google

un tout, à la fois invérifiable et consacré, et accepter docilement les directions de ceux qui ont fonction de la défendre, de l'exercer et de l'enseigner ? Mais d'abord, quelle religion ? J'en vois quatre ou cinq (sans compter les sectes de moindre importance) qui se présentent à moi avec des titres infiniment respectables, avec l'autorité de l'expérience, d'un long passé, des services rendus. Qui suis-je moi, homme de culture moyenne, pour départager par mon adhésion réfléchie les différents clergés qui m'assurent qu'eux seuls possèdent la vérité et qu'auprès des autres je ne trouverai que l'erreur ? La statistique, d'ailleurs, m'enseigne que, bon gré mal gré, l'immense majorité des hommes adopte simplement le culte dans lequel elle a été élevée. Ne pouvant adresser mon respect à un dogme que je suis incapable d'apprécier, à une morale, d'une incontestable élévation, mais qui ne prendra de valeur réelle qu'en se manifestant dans la pratique, je déplacerai la question. Je considérerai des hommes religieux en particulier, un groupe de croyants associés dans la communion du culte, et si je constate que la foi développe et affermit dans leur pratique courante les idées de tolérance, de justice, de fraternité sociale, je donnerai mon respect à ces hommes, à ce groupe. Si la foi qu'ils professent a un effet différent, je réserverai mon estime pour d'autres, sans me laisser séduire par les sublimités de la doctrine, les magnificences du culte ou l'austérité de la morale.

Respectueuse liberté, — j'en userai dans mon jugement sur la propriété ; celle-ci ne devient digne de respect que dans la personne des possesseurs — en est-il beaucoup de cette espèce ? — pour qui la richesse constitue avant tout une obligation sociale, une responsabilité constante et effective envers la grande masse des non-privilégiés. A ce propos, une citation. « Une dame pieuse, raconte un ingénieux et autorisé conférencier [1], m'affirmait que les riches sont les intendants des pauvres ; si mauvaise que soit la réputation des intendants, j'ai refusé de la croire, les maîtres sont vraiment ici trop pillés, trop mal logés, trop mal nourris, ils ne pourraient manquer de s'en apercevoir. »

[1] M. Gabriel Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 1897.

Digitized by Google

Respecterez-vous une justice qui s'exercerait sans contrôle, sans publicité, où l'instruction préparatoire, qui doit être le premier pas dans la voie qui mène le prévenu au plus effroyable châtiment, se ferait sous la pression d'une opinion publique affolée, où le jugement se rendrait dans des conditions d'indépendance douteuse, l'autorité à laquelle ressortissent les juges s'étant déjà et à l'avance prononcée pour la condamnation? Assurément non.

Vous inclinez-vous devant la notion de patrie qu'on prétend depuis quelques mois nous imposer, devant cette conception étroite qui se fonde sur la haine stupide de l'étranger? L'intelligente conception, de représenter la France comme jalousée et détestée de tous, au lieu de relever son crédit dans le monde en développant et en affermissant ses qualités natives de droiture, de loyauté, de générosité! Et, d'ailleurs, cette France qu'on nous propose d'ériger sur le piédestal isolé d'un monstrueux orgueil, dans le vide affreux qu'aura fait autour d'elle sa superbe et insolente ignorance, on aura commencé par la débarrasser de tous les éléments qui souillent sa robe d'hermine, des juifs, des dissidents du catholicisme, des libres-penseurs. Non, la patrie, devant laquelle nous nous inclinons, la patrie que nous aimons et respectons, n'est pas celle-là. C'est la France reconnaissant à tous ses enfants des droits égaux, la France s'efforçant de réaliser la justice et le droit, de pratiquer la fraternité et l'égalité, dans tous les rouages, dans toutes les branches, dans tous les domaines de l'organisme social. C'est la France sachant tenir avec dignité sa place dans le concert — oh! point dans le concert diplomatique, qui est tout autre chose — dans le concert, dis-je, des nations civilisées qui sont décidées à placer l'humanité comme but supérieur au-dessus de l'égoïsme national, dans le concert des penseurs et des philosophes qui se refusent à admettre qu'il y ait opposition entre l'idée de patrie et l'idée d'internationalisme, qui voient, au contraire, dans celle-ci le complément et le couronnement naturel de la première.

En vérité, si le vent de folie qui s'est déchaîné sur notre malheureux pays continue ses ravages, nous en serons à demander si c'est à Berlin ou à Moscou, si ce n'est pas plutôt encore dans quelque îlot perdu de la Polynésie, que s'est produit ce fait, jadis

Digitized by Google

assez connu, qui a nom la Révolution française. Il faudra que l'Europe prenne soin de nous le rappeler à nous-mêmes, puisque nous nous faisons gloire de l'oublier.

Messieurs, je n'ai point perdu de vue notre point de départ. Il s'agissait d'illustrer par quelques exemples l'esprit de *respectueuse liberté,* qui est celui de la méthode historique appliquée à nos recherches sur le judaïsme. Oui, nous savons admirer, oui, nous savons respecter, mais à bon escient, après que l'examen précis, rigoureux, nous a démontré les beautés et les bontés du livre, de l'idée, de l'homme.

J'en suis arrivé, pour ma part, à cette formule : Ne s'incliner devant aucune autorité extérieure quelconque. Deux cas ici se présentent. — L'autorité en question prétend s'imposer sans preuves. En ce cas, je ne discute pas, je me contente de passer outre. Dans le second cas, on me soumet des arguments ; je les examine et n'admets que ce que je suis en mesure de vérifier. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, il n'y a plus d'autorité extérieure.

C'est là, Messieurs, la loi admise par l'unanimité des travailleurs modernes en matière d'études historiques ; elle n'est pas moins appelée à triompher, malgré les résistances d'un passé menacé dans ses privilèges, en matière philosophique, morale et sociale.

Messieurs,

En terminant ces quelques réflexions, d'où il ressort jusqu'à quel point les questions de science pure confinent au domaine des idées morales, il est inutile que j'insiste auprès de vous sur l'obligation où nous nous trouvons d'écarter toute préoccupation étrangère au cercle de nos études régulières.

Cette distinction légitime et nécessaire, vous l'avez toujours observée, et votre autorité scientifique s'en est accrue dans les cercles savants de la France et de l'étranger. Est-ce à dire que vous aviez formé le propos de vous réfugier dans la tour d'ivoire — autrefois on disait, d'une façon moins poétique, le fromage de Hollande — du sceptique égoïste ou spéculatif ? Assurément non. Attentifs aux mouvements qui se produisent autour de vous, vous

Digitized by Google

estimez que l'exemple que vous donnez de la méthodique poursuite de vos calmes et ardues recherches au milieu des haines et des passions déchaînées, est la marque d'une confiance assurée dans les principes supérieurs dont les nations modernes doivent attendre leur salut, dans les idées de justice, de droit, de liberté, qui peuvent être voilées quelquefois, mais qui, au sortir de la tourmente actuelle, resplendiront, d'un éclat plus vif encore, au ciel de notre France.

Messieurs, ayons en nous-mêmes cette confiance, rendons-la à ceux que le découragement envahit et, sans avoir cure des outrages, poursuivons résolument notre route vers la lumière, vers la bonté.

Digitized by Google

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1897

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

PAR M. LUCIEN LAZARD, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les miracles, qui n'ont dû être fréquents à aucune époque, se sont faits de nos jours d'une rareté désespérante : aussi faut-il n'être pas trop discret quand on en peut signaler un — ou, à défaut d'un miracle authentique, quelque chose qui s'en rapproche.

L'existence pendant de longues années de votre *Revue* est une sorte de prodige. Certes, votre recueil n'a fait aucune concession sur le sévère programme que lui avaient tracé ses fondateurs, il n'a sacrifié aux grâces que dans une mesure restreinte, il s'est tenu à l'écart de toutes les polémiques sur les questions du jour, celles même où les intérêts du judaïsme paraissaient le plus fortement en jeu; et, malgré la règle austère qu'il s'est imposée, il a grandi, il a prospéré et il entre aujourd'hui dans sa dix-huitième année, conscient de l'estime des érudits des deux mondes, fier des progrès qu'il a pu faire accomplir à l'histoire et à la critique bibliques, à l'étude du passé du judaïsme dans tous les temps et dans tous les pays.

Il est toujours délicat de faire l'éloge d'un groupement auquel on appartient; cependant votre rapporteur est par lui-même — et

Digitized by Google

croyez bien qu'il le regrette — trop étranger aux progrès de la science juive pour croire qu'on lui attribue jamais aucun des mérites qu'on reconnaît à ceux qui la cultivent et la font progresser ; il est donc tout à fait à son aise pour dire tout le bien qu'il pense de la *Revue* et de ses collaborateurs : il tient à proclamer qu'on lui doit en France la connaissance d'une foule de travaux sur la langue et la littérature hébraïques, travaux rédigés surtout dans les pays de langue allemande et anglaise, qui, jusqu'à l'apparition de la *Revue des Études juives*, étaient trop ignorés dans le public français érudit, qu'elle a mis en lumière, dont elle a révélé les conclusions, qu'elle a souvent développées, quelquefois combattues, étant par elle-même et par les œuvres qu'elle a suscitées ou inspirées la mère de tous les progrès en matière d'études sémitiques. Je viens d'avancer une proposition, il est temps d'en faire la démonstration.

En 1896, une découverte de la plus haute importance est faite en Orient : ce sont des fragments du texte original de la *Sagesse*, de *Jésus fils de Sirach*, vulgairement connue sous le nom de l'*Ecclésiastique* et n'existant jusqu'à il y a deux ans, que sous la forme d'une traduction grecque due au petit-fils de l'auteur. Une découverte de cette importance, il y a vingt ans, n'eût peut-être pas passé complètement inaperçue en France ; elle eût été probablement signalée dans le Journal de la Société Asiatique ou dans le Journal des Savants ; on eût regardé l'article d'un œil distrait et on aurait passé bien vite à autre chose. Que les temps sont changés ! A peine MM. Cowley et Neubauer ont-ils publié ce texte, que paraissent dans votre *Revue* deux travaux considérables de MM. Israël Lévi et L. Blau, qui vont alimenter pendant bien des années les études bibliques [1].

Je devrais, en ma qualité de rapporteur, vous exposer les résultats considérables que l'on peut tirer dans tous les domaines de

[1] Israël Lévi, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach. Découverte d'un fragment de l'original hébreu*, XXXIV, 1. — Le même, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, XXXIV, 294. — Blau (L.) et Israël Lévi, *Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage*, XXXV, 19. Cf. Perlès (Félix), *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique*, XXXV, 48, travail très savant sur la partie de l'Ecclésiastique dont l'original hébreu n'est pas encore connu.

Digitized by Google

cette découverte que M. Israël Lévi appelle un véritable événement, je préfère vous renvoyer à son article paru dans notre tome XXXIV : lisez-le et vous verrez qu'il n'a pas été au-dessous de la vérité en parlant de cette trouvaille sur un ton à la fois juste et lyrique [1].

L'année n'eût-elle fait naître que ce travail, qu'elle n'aurait pas été stérile, mais que d'autres études importantes elle a produites !

C'est, en première ligne, l'article du colonel Marmier sur la géographie du pays de Juda, intitulé : *La Schefèla et la Montagne de Juda d'après le livre de Josué* [2], la continuation des minutieuses recherches de M. Büchler sur *Les sources de Flavius Josèphe dans ses Antiquités* [3], et surtout le travail de M. Théodore Reinach : *Josèphe sur Jésus* [4]. Dans ces vingt pages, écrites avec un charme qui en rend la lecture des plus agréables, l'auteur établit d'une façon irréfutable — ce qui n'empêchera pas, d'ailleurs, l'erreur et la calomnie traditionnelles de se répéter et de se propager — que la condamnation de Jésus est exclusivement l'œuvre des Romains ; que c'est à une cause uniquement politique, la prétention au titre de roi de Juda, qu'elle est due ; et l'on ne peut qu'applaudir aux éloquentes paroles qui sont la conclusion de l'œuvre de M. Théodore Reinach : « Jésus a été frappé par une loi inexorable, barbare si l'on veut, » mais formelle ; et pour un fait qu'il a tacitement avoué. Le ju- » daïsme expie depuis plus de seize siècles, par des humiliations quo- » tidiennes et des persécutions incessantes, un prétendu crime qu'il » n'a pas commis, qu'il n'aurait pas même pu commettre. Ce n'est » donc pas le supplice volontaire de Jésus, c'est le long martyre » d'Israël qui constitue la plus grande erreur judiciaire de l'his- » toire. »

Il faut citer encore, dans la période qui nous occupe, la notice de M. Léopold Goldschmid : *Les impôts et les droits de douane en Judée sous les Romains* [5], ensemble de recherches considérables sur les sept espèces de contributions perçues par Rome dans cette contrée et

[1] T. XXXIV, 1-50.
[2] T. XXXIV, 51-69.
[3] T. XXXIV, 69-94.
[4] T. XXXV, 1-19.
[5] T. XXXIV, 192-218.

Digitized by Google

sur le personnel chargé de les recueillir. En parcourant, même rapidement, cette œuvre consciencieuse, on est réellement étonné de l'abondance de renseignements qu'elle contient.

II

Le judaïsme talmudique n'a pas droit à moins de considération que le judaïsme biblique et, à vrai dire, il nous touche de plus près que les époques antérieures de notre histoire, puisque c'est lui qui a transformé la législation d'un peuple en celle uniquement d'une religion, transformation lente, patiente, d'une minutie qui nous paraît souvent exagérée, mais dont les prescriptions multiples ont seules permis aux Juifs de conserver leur foi et leur originalité propre dans toutes les contrées de la terre et à travers les vicissitudes pénibles de leur existence. L'importance de cette législation nouvelle n'a échappé à aucun des grands esprits qui se sont donné la peine, sinon de l'étudier, tout au moins d'en connaître l'existence, et elle a été reconnue, avec une justesse et une impartialité qui lui font honneur, par un des plus illustres écrivains et un des plus profonds penseurs de tous les temps : Montesquieu. Dans cet ordre de travaux, nous avons publié les articles de M. Bank sur les Juifs de Perse et de Babylonie au moment de la formation du Talmud de Babylone [1] ; une notice de M. Bacher sur *Rome dans le Talmud et le Midrasch* [2] ; la composition de ces passages fait plus d'honneur à l'imagination des écrivains talmudiques qu'à leur exactitude — c'est là qu'on rencontre des affirmations dans ce goût :

« Elle (Rome) a 365 marchés suivant le nombre de jours de l'année solaire »

« Il s'y trouve 3,000 bains qui ont chacun 500 fenêtres. »

Nous avons aussi donné la fin de l'œuvre de M. Isaac Halévi, *La clôture du Talmud et les Saboraïm* [3]. Ajoutez à cela de nom-

[1] T. XXXIII, 161-187, *Rigla*, *Riglé*, *Schabbata Derigla*.
[2] T. XXXIII, 187-197.
[3] T. XXXIV, 241-251.

Digitized by Google

breuses notes sur des points divers de grammaire et d'exégèse dues à MM. Poznanski, Mayer Lambert, Sulzberger et Théodore Reinach, et vous aurez une idée très approximative de l'activité de nos collaborateurs.

III

Le moyen âge et les temps modernes n'ont jamais cessé d'être consciencieusement étudiés dans notre *Revue*; toutefois ils pourraient et devraient être, pour la France en particulier, l'objet de recherches encore plus nombreuses. La littérature juive médiévale est aujourd'hui connue d'une façon assez satisfaisante, l'histoire est encore pleine de mystères. L'homme qui le premier a tenté d'en débrouiller au moins les points les plus obscurs, vous l'avez tous connu et apprécié à sa juste valeur, il a été pendant de longues années l'inspirateur de votre œuvre et son collaborateur le plus actif : j'ai nommé Isidore Loeb. Certes, avant lui on avait écrit l'histoire des Juifs et, sans parler de la compilation de Basnage, des livres réellement trop incolores des Bail, des Beugnot et des Depping, nous possédions les œuvres de Jost et de Graëtz ; mais c'est à Loeb que revient incontestablement l'honneur d'avoir introduit la méthode critique dans ce genre d'études, d'avoir soumis à de minutieuses recherches les annalistes et les chroniqueurs juifs et chrétiens, d'avoir contrôlé leurs affirmations par l'examen des documents contemporains et d'avoir de la sorte introduit dans notre pays la science en matière d'histoire juive.

En dehors de ses livres de critique biblique et talmudique, il a produit une foule d'articles qui ont alimenté pendant des années vos numérqs et dont la quintessence se trouve, en quelque sorte, dans cette brochure, qui est un des chefs-d'œuvres historiques de notre siècle : *Le Juif de la légende et le Juif de l'histoire*.

De nombreux disciples heureusement ont suivi ses traces, et leurs travaux, ceux de cette année et ceux des années précédentes, peuvent se placer à côté de ceux du maître illustre que je viens de nommer.

Digitized by Google

En Orient, M. Poznanski a mis en lumière l'intéressante figure de *Meswi-al-Okbari*, chef d'une secte juive au IXe siècle [1]. M. Kaufmann a terminé la publication des documents relatifs à la situation des Juifs de Corfou, situation des plus satisfaisantes et qui dut faire, à l'époque de la Renaissance, bien des envieux parmi leurs coreligionnaires des autres pays [2].

MM. Bacher et Israël Lévi ont étudié le passage relatif au Messie dans *la lettre de Maïmonide* aux Juifs du Yémen [3].

M. Kaufmann a pu dresser une généalogie du célèbre rabbin Menahem Azaria de Padoue [4], et donner de précieuses indications sur sa vie à l'aide de poésies élégiaques qui lui ont été consacrées.

Enfin, MM. Kaufmann et Freimann ont publié la vue de la tombe armoriée d'un Juif italien du XVIe siècle, *Meschoullam Cusser de Riva* [5], et d'intéressantes notes sur ce personnage et sa famille.

Le judaïsme français doit avoir naturellement la place d'honneur. Si les études qui lui sont consacrées ne sont pas très nombreuses, elles sont, en revanche, très soignées, d'une critique très serrée et d'une lecture des plus intéressantes. Elles ne remontent pas très haut, d'ailleurs, puisqu'il n'en est aucune qui traite un sujet antérieur au XIVe siècle, et encore le travail de M. Schwab sur le *Meurtre de l'enfant de chœur du Puy* [6], se rapporte-t-il non à l'histoire, mais à la légende.

Il est bon de dire que c'est là une répétition de l'accusation traditionnelle du meurtre d'un enfant chrétien par les Juifs qu'on trouve, du XIIe au XIVe siècle, dans la plupart des villes de France, à Orléans, à Paris, à Blois, au Puy, sans que jamais il ait été possible de découvrir quoi que ce soit — je ne dis même pas un document judiciaire — mais simplement un texte authentique contemporain, de quelque nature qu'il fût, faisant un récit acceptable de ces prétendus meurtres : leur existence est toujours révélée soit par des chroniqueurs ecclésiastiques d'une sincérité très suspecte,

[1] T. XXXIV, 161-192.
[2] T. XXXIV, 263-275.
[3] T. XXXIV, 101-106.
[4] T. XXXV, 84-91.
[5] T. XXXV, 111.
[6] T. XXXIII, 277-282.

Digitized by Google

soit par des poésies liturgiques auxquelles on ne peut ajouter qu'une confiance des plus médiocres. La légende du meurtre de l'enfant de chœur du Puy ne fait pas exception à cette règle : aucun document contemporain ne la confirme ; elle paraît être tout simplement une manifestation de plus de cette forme, en quelque sorte nécessaire, de l'esprit du moyen âge, qui ne pouvait séparer l'idée du Juif du besoin de sang chrétien et qui constitue, en dernière analyse, un phénomène dont l'étude relève plutôt de la psychologie que de l'histoire.

C'est dans une région plus riante que le paysage sévère où est assise la ville du Puy que se passe le terrible drame raconté par M. Bauer, dans son travail intitulé : *La Peste chez les Juifs d'Avignon*[1]. Rien de plus lamentable que ces épidémies frappant des malheureux entassés dans les abominables ghettos d'Avignon nommés carrières, n'osant sortir de leurs cahutes étroites et demander un secours à l'hôpital de la ville, sans s'exposer aux tentatives plus qu'indiscrètes des convertisseurs. Le tableau tracé par M. Bauer est des plus émouvants, et ce serait en affaiblir la vérité que d'essayer de vous le reproduire.

Je me reprocherai de passer sous silence la note que M. Schwab a consacrée aux *inscriptions hébraïques de la France*[2] ; l'auteur a noté les plus intéressantes et constaté en terminant l'existence de cent quarante textes lapidaires hébraïques du VIIe au XIIIe siècle. C'est un chiffre assez respectable et qu'on peut citer à ceux qui demandent où sont, sur le sol de France, les tombes des ancêtres des Juifs actuels.

Mais l'œuvre historique la plus considérable qu'ait publiée cette année la *Revue des Études juives*, est due à M. Roubin, et porte le titre suivant : *La Vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc, au XVIIIe siècle*[3]. Un pareil travail, digne de la plus haute estime, ne saurait pourtant s'analyser, c'est le tableau, déjà fait bien des fois dans notre *Revue*, des efforts tentés par les Juifs au XVIIIe siècle pour s'incorporer dans la nation française, pour tâcher d'y déve-

[1] T. XXXIV, 251-263.
[2] T. XXXIV, 301-305.
[3] T. XXXIV, 276-293 ; t. XXXV, 91-106.

Digitized by Google

lopper leur commerce et celui de la France en même temps, et l'exposé des difficultés, des résistances qu'ils rencontrent et que seule la Révolution française pourra briser. Rarement, d'ailleurs, étude de ce genre a été faite avec le luxe de preuves et la rigueur de méthode qu'apporte M. Roubin, et qui sont d'autant plus méritoires que celui qui veut éclaircir un point de l'histoire civile des Juifs n'a pas, comme l'écrivain qui raconte le passé d'un peuple, d'une province ou d'une ville, un ensemble de documents constitué, mais doit aller chercher ses renseignements dans toutes les séries d'un dépôt d'Archives.

C'est dans l'est de la France que nous transporte M. Maurice Aron ; son compte rendu est relatif à l'*Histoire des Juifs de Lorraine*, de Nancy, principalement au commencement du XVIIIe siècle, et du plus important d'entre eux, le banquier Samuel Lévy, exploité et ruiné par le duc Léopold de Lorraine. Le fait n'est pas sans analogues, et quand on aura rassemblé une collection de récits du même genre, on en pourra faire un livre dédié aux antisémites de tous les temps [1].

Nombre de fois déjà on a publié des opinions d'écrivains de toutes les époques sur les Juifs, rarement il a été donné d'en connaître une aussi curieuse que celle de l'auteur anonyme d'un livre édité a Amsterdam en 1776, et publiée dans notre *Revue* par M. Camille Bloch, sous le titre *L'opinion publique et les Juifs au* XVIIIe *siècle* [2]. L'auteur de l'ouvrage n'est pas un philosophe, et s'il demande qu'on rappelle les Juifs en France, il ne s'appuie pas sur des considérations morales ou intellectuelles d'un ordre bien élevé, mais sur des nécessités économiques et sociales que soupçonnaient bien peu de ses contemporains et qu'ignorent encore beaucoup des nôtres.

A ces travaux originaux, il faut, si l'on veut être complet, ajouter les revues bibliographiques fort nombreuses cette année et dues, pour la plus grande part, à votre infatigable secrétaire, M. Israël Lévi. Parmi les lecteurs de la *Revue des Etudes Juives*, il en est beaucoup — j'en connais pour ma part — qui, effrayés par la sévérité de certains de nos articles, se bornent à dépouiller ces

[1] Maurice Aron, *Le duc de Lorraine Léopold et les Israélites*, XXXIV, 107.
[2] T. XXXV, 112.

Digitized by Google

consciencieuses bibliographies : ces lecteurs ne sont peut-être pas les plus mal partagés de tous.

Il serait injuste de ne pas mentionner, à côté des travaux de M. Lévi, les savantes recensions dues à MM. Bacher, Belleli, Kont, Lambert, Porgès, Schwab, Castelli.

L'activité intellectuelle de la Société des Etudes juives ne se manifeste pas seulement par la publication de sa Revue, elle se prouve aussi par des conférences. Deux vous ont été données cette année et vous vous souvenez encore avec quel succès : l'une faite par M. Maurice Bloch, qui sut, suivant sa vieille habitude, être à la fois spirituel et émouvant, sur *la valeur militaire des Juifs ;* l'autre, de M. le grand rabbin Lehmann, pleine des renseignements les plus curieux, sur l'*Assistance publique et privée chez les Juifs aux époques biblique et talmudique*, organisation d'une sagesse et d'une prévoyance infinies, et dont les législateurs contemporains pourraient encore s'inspirer.

A côté de ces conférences solennelles où l'orateur vient apporter devant vous les résultats acquis dans un ordre d'études déterminé, votre Comité a pensé qu'il devait y avoir une place pour les simples renseignements et la contradiction. Aussi a-t-il établi à chacune de ses séances mensuelles un ordre du jour comprenant l'exposition et la discussion d'un sujet scientifique traité par l'un de vous.

Dans deux séances déjà, des débats de ce genre ont eu lieu : le 24 novembre 1897, M. Salomon Reinach a exposé *une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance;* le 30 décembre 1897, M. Théodore Reinach a fait une communication sur l'*authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs*. D'autres sujets sont proposés et seront traités dans les séances de votre Conseil de l'année 1898.

Vous le voyez, Mesdames et Messieurs, pas un instant l'activité scientifique de la Société des Etudes juives n'a faibli ; bien plus, grâce à l'heureuse institution dont je viens de vous parler, elle est devenue, en quelque sorte, un courant ininterrompu. Puisse ce travail consciencieux et continu, secondé par votre précieux concours, aider à l'avancement de la science et à la destruction des préjugés !

Digitized by Google

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 18 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. LEHMANN, *président.*

M. Vernes invite M. Lehmann à prendre la présidence.

M. Lehmann remercie M. Vernes et les membres du Conseil de l'honneur qu'ils lui ont fait en le présentant aux suffrages de la Société. Il remercie également M. Vernes des paroles empreintes d'un libéralisme si élevé qu'il a prononcées à la séance de l'assemblée générale.

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont élus :

Vice-présidents : MM. Albert CAHEN et Rubens DUVAL;
Secrétaires : MM. Maurice BLOCH et Lucien LAZARD;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB.

Sont nommés membres du Comité de publication : MM. Abraham CAHEN, J.-H. DERENBOURG, J.-H. DREYFUS, Zadoc KAHN, Théodore REINACH et Maurice VERNES.

M. Schwab, trésorier, présente le projet de budget pour l'année 1898 :

RECETTES :

Cotisations et ventes par le libraire	8,000 fr.
Souscription du Ministère	375
Ventes diverses	200
Intérêt des valeurs et compte courant	2,125
En caisse au 1er janvier	1,860
Total	12,560 fr.

Digitized by Google

DÉPENSES :

Impression de 4 numéros de la Revue.....	4,500 fr.
Droits d'auteurs.....	2,800
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2,400
Frais divers de bureau et d'encaissement.....	400
Distribution de la Revue, magasinage, assurances, etc..	550
Total.....	10,650 fr.

Peut-être convient-il de prévoir une dépense de 1850 francs pour la traduction de *Josèphe*.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Maurice Vernes sur *Jésus et la propagande chez les non-israélites*.

M. Vernes expose qu'il a été frappé de l'intérêt que présentent les mots suivants du témoignage de l'historien Josèphe sur Jésus de Nazareth : « Jésus a séduit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes », que M. Théodore Reinach commente d'une façon très intéressante dans son récent travail : *Josèphe sur Jésus* [1].

Tandis que M. Reinach se rallie à la solution, généralement défendue par les exégètes modernes, d'après laquelle Jésus aurait « limité sa mission aux seules *brebis d'Israël* », M. Vernes estime que la discussion des textes des Évangiles, notamment de celui de Mathieu, peut amener à une conclusion se rapprochant de l'opinion énoncée par Josèphe.

On ne saurait fournir la preuve que Jésus a orienté sa réforme religieuse dans le sens du paganisme, mais on peut admettre que la primitive église, en s'ouvrant largement aux non-israélites, a agi dans l'esprit même de son fondateur.

On conteste cette manière de présenter les choses en relevant plusieurs déclarations, foncièrement *judaïsantes*, que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus, notamment : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, xv,

[1] *Revue*, t. XXXV, p. 1.

Digitized by Google

21-28), l'ordre donné aux apôtres envoyés en mission : « N'allez pas sur la route des païens... allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, x, 2 suiv.).

Par une circonstance, en apparence contradictoire, l'évangile de Mathieu se montre très sévère pour le judaïsme, soit dans l'épisode de la guérison de l'esclave d'un centurion romain (VIII, 5-13), soit dans la conclusion de la parabole dite des méchants vignerons (XXI, 33-43).

L'énigme semble indéchiffrable si l'on tient ces différentes déclarations pour émanant réellement de Jésus ; elle est susceptible d'une solution acceptable de tous, si l'on y voit l'écho des attitudes diverses que le changement des circonstances a recommandées à la jeune église chrétienne.

Dans une première phase, l'église, dont la rupture avec le judaïsme vient de se consommer, prononce avec amertume une condamnation sans appel contre le milieu religieux dont elle est issue. De là les passages *anti-judaïsants*.

Dans une phase ultérieure, l'église répond aux reproches des Juifs, qui lui contestent le droit d'invoquer la tradition biblique : *Malgré les efforts de Jésus,* qui s'est adressé tout d'abord et exclusivement à ses compatriotes, vous avez rejeté le Christ ; il a bien fallu alors vous abandonner à votre aveuglement, à votre obstination.

La preuve que Jésus s'adressait tout d'abord et spécialement aux Juifs est fournie par les passages *judaïsants* de l'évangile de Mathieu, qui constitueraient, d'après M. Vernes, non des documents historiques, mais des arguments de polémique.

Dans cet ordre d'idées, M. Vernes estime que plusieurs des textes invoqués dans le sens du caractère anti-paganisant du christianisme primitif tombent d'eux-mêmes ; il admettrait, en conséquence, que le christianisme, soit dès Jésus, soit aussitôt après sa mort, s'est orienté vers les païens.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

NICOLAS ANTOINE

UN PASTEUR PROTESTANT BRULÉ A GENÈVE EN 1632 POUR CRIME DE JUDAISME

C'est une histoire étrange que celle de ce Nicolas Antoine, pasteur protestant, né dans le catholicisme, qui fut brûlé à Genève en 1632 pour crime de judaïsme. Voici le résumé qu'en donne M. E.-H. Vollet dans la *Grande Encyclopédie* (*s. v. Anthoine*) :

« Nicolas Anthoine, ou Antoine, né à Briey (Lorraine), appartenait par sa naissance au catholicisme et il avait achevé ses études classiques à Trèves et à Cologne, sous la direction des Jésuites. Il rentra dans sa famille, vers l'âge de vingt ans, conçut des doutes sur les doctrines de son église et s'adressa au pasteur de Metz, Paul Ferry, qui le convertit au protestantisme. Désireux de se consacrer entièrement à la religion qu'il venait d'adopter, il se rendit à Sedan et à Genève, pour y étudier la théologie. L'enseignement qui se donnait en ces académies, outrant les preuves tirées de la prophétie, ébranla complètement la foi chrétienne chez Antoine, qui ne trouva point justifiés pour l'histoire les textes alors invoqués pour démontrer que Jésus-Christ est le Messie promis. Il fut ainsi amené à le considérer comme un imposteur et il résolut de faire profession du judaïsme. Il revint à Metz pour se faire admettre dans la synagogue ; mais les Juifs de cette ville, n'osant l'accepter parmi eux, l'adressèrent à ceux de Venise ; ceux-ci le renvoyèrent à leurs coreligionnaires de Padoue. — Il était presque impossible, en ce temps-là, de vivre sans porter une dénomination religieuse officiellement classée. Ne pouvant faire profession du judaïsme, que sa conscience avait embrassé, et comme l'a écrit Paul Ferry, intercédant plus tard pour lui, *pressé par la nécessité de beaucoup de choses*, Antoine dissimula sa foi et reprit à Genève l'étude de la théologie protestante, simulant toutes les apparences d'un chrétien convaincu. Il

Digitized by Google

se fit admettre au ministère par le synode de Bourgogne, assemblé à Gex, s'engageant à suivre la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament et à se conformer à la confession de foi et à la discipline des Eglises réformées de France; par suite, il fut nommé ministre à Divonne, dans le pays de Gex. En ses fonctions publiques, il se soumettait à tous les usages de l'Eglise qu'il servait; mais il ne prenait le texte de ses sermons que dans l'Ancien Testament et il évitait de parler de Jésus-Christ dans ses prières et dans ses exhortations. — Les longs efforts nécessaires pour soutenir cette dissimulation, le danger imminent d'être découvert, les agitations de sa conscience finirent par rendre fou ce malheureux. Dans ses accès de folie, il proféra des blasphèmes contre la religion chrétienne; et un matin on le trouva à l'une des portes de Genève, prosterné dans la boue et adorant le Dieu d'Israël. Il fut mis à l'hôpital; mais après sa guérison il reprit ses protestations contre la religion chrétienne, et il passa de l'hôpital dans la prison. Ni le souvenir du supplice de Servet, ni les menaces ni les prières ne purent l'amener à renier ses dernières croyances. — Avant de prononcer une sentence définitive contre lui, le Conseil de Genève consulta les ministres de cette ville et les professeurs en théologie de l'Académie. Les avis furent partagés, mais la majorité opina pour la peine capitale. Mestezat, ministre de l'église de Charenton, et Paul Ferry, de Metz, intervinrent en vain par des lettres, pour conseiller l'indulgence. Le 20 avril 1632, le Conseil condamna Antoine à « être lié et mené en la place de Pleinpalais, pour être là attaché à un poteau et étranglé, en la façon accoutumée, et après son corps brûlé et réduit en cendres ». Cette sentence fut exécutée le jour même. Parmi les papiers d'Antoine, on trouva des formules de prières attestant une véritable piété; une petite feuille contenant onze objections contre le dogme de la Trinité; un long écrit dans lequel l'auteur fait confession de sa foi en la religion d'Israël, confession en douze articles, accompagnés de leurs preuves. Antoine avait fait remettre cette dernière pièce au Conseil, pendant sa détention; il y apposa sa signature, en signe de confirmation, le jour même de son exécution. »

La vie de Nicolas Antoine a été déjà racontée souvent par les historiens du protestantisme et par ceux de la ville de Genève. Récemment M. Sammter en a fait l'objet d'un article de journal dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* (année 1894). Mais jusqu'ici, à notre connaissance, on n'avait pas publié les actes authentiques du procès de cet hérétique endurci. M. Balitzer, de Genève, a pu se procurer la copie du registre de la Compagnie des

Digitized by Google

Pasteurs de Genève où sont relatés les derniers incidents de la vie d'Antoine. Nous la publions ci-après, nous réservant de reprendre l'étude de ce document quand nous serons en possession d'autres pièces inédites sur ce sujet dont M. Balitzer nous annonce l'envoi prochain. Disons seulement, dès à présent, qu'il faut louer les scrupules dont firent preuve plusieurs Pasteurs de Genève à une époque de foi ardente où l'on brûlait des hérétiques dont le cas était moins grave que celui d'Antoine. L'opposition que firent certains d'entre eux à l'exécution du malheureux est tout à leur honneur, et digne admiration est le courage qu'ils déployèrent en un temps où l'indulgence passait pour de la tiédeur et où le zèle pieux réclamait une sévérité inflexible envers les ennemis de la religion.

APPENDICE

I.

Des le Vendredi 23 Mars iusque au Vendredi 27 Apuril 1632 Il n'y a rien eu qui aist été jugé digne de demeurer sur le Registre for l'histoire de la fin tragique de Nicolas Antoine.

Nicolas Antoine de Brieu en Lorraine arriva premièrement en ceste ville[1] l'an 1624, en juillet, apportant tesmoignage à MM. les Pasteurs de l'Eglise de Metz, qu'il estoit fils de Père et Mère Papistes qui l'avoyent iusque alors entretenu aux estudes et ce au Collège des Jésuites au Pont à Mousson et ailleurs, mais que Dieu lui ayant donné cognoissance de la Religion et ayant abjuré la Papauté il désiroit poursuivre ses estudes pour se vouer à la Théologie, pourtant qu'ils le recommandoyent comme un Jeune homme qui auroit de bonnes lettres, sur ledit tesmoignage on le reçeut au nombre des estudiants mais la Compagnie des Pasteurs a eu toujours soin de lui. Des ce temps la Compagnie lui ayant fait assistance lui aida à trouver condition en divers lieux afin que gaignant sa nourriture il peust continuer ses estudes. Il a été recongnu bigearre et difficile en conversation tellement qu'il quitta ses conditions et se retira en une autre maison où il vivoit à ses pièces et parfois en pension, allant repeter des Escholiers les uns en Philosophie, autres en la langue françoise, autres en grammaire en diverses maisons es unes desquelles il s'estoit acquis quelques tesmoignages, es autres s'estoit fait recognoistre comme un esprit ombraigeux que le mit en soupçon à

[1] Genève.

Digitized by Google

quelques uns des plus anciens pasteurs d'estre un homme dangereux surtout à cause de son institution aux Jésuites.

C'est néantmoins pendant es temps là qu'il a eu l'apparence non seulement de scavoir et érudition mais aussi de probité, car il alloit aux saintes prédications et y assistoit avec dévotion, il disputoit es eschole de Philosophie pressant fort les arguments et s'ospiniastrant à l'opposition et faisant le mesmes (?) et disputes en Théologie en public et particulier avec plus de retenue et modération, soustenant aussi avec contentement des Professeurs sans aucun scandale.

Depuis survenant quelque cherté en la ville, il pensa de faire un voyage estant appelé par MM. de l'Eglise de Metz, où il alla à regret selon qu'il le fit entendre à ses plus intimes, mais y ayant demeuré quelques temps et communiqué comme il a dû (dit?) avec les Juifs du dit lieu touchant leur croyance, qui le mirent en doute, et n'estant assez fort pour respondre à leurs arguments il s'en alla à Sédan où il séjourna quelque temps et communiqua avec Mons-de-Rambour, qui à son jugement, ne satisfit point à ses doutes, lui disant qu'il faloit croire ce qui en estoit révélé sans donner lieu à la raison humaine. De là il vint à Metz ayant desbauché un jeune Philosophe estudiant à Sédan promestant de lui enseigner la Philosophie, dont estant repris il le mena en Italie et le réduisit à des extrémités. Mais estant un esprit inquiet qui ne se pouvoit arrester couvant quelque monstre d'opinion en son âme, il part de là et se transporte aux Grisons, ou la guerre estoit sans touteffois porter les armes, passeau païs des Venetiens et comme on a sçeu ayant enseigné la Philosophie particulièrement à Bresse[1], de là s'en vint à Venise où il communiqua avec quelques Rabbins Juifs, ausquels il se présenta pour estre reçeu au Judaisme en la Synagogue et recevoir la circoncision, ce qu'ils lui refusèrent disans ne l'oser faire.

Après quoi il prit résolution de retourner par deça, et estant arrivé se présenta premierement à quelques honorables estudiants ses familiers et depuis au Recteur priant de lui aider, ce qu'il fit lui donnant entrée chez une honorable vesfe[2], tenant des pensionnaires et lui fournissant quelques chose pour sa pension; quoi fait il commença à se remettre et enseigner ici et là les Escholiers en Philosophie et Philologie sans oublier son estude en Théologie.

Estant survenue la vacance de la Philosophie et tous y estant conviés par un programme public, il se présenta et fit quelques exercices sur le livre des *Elenchie* depuis *de anima* avec tesmoignage d'érudition des principaux de la Seigneurerie et Accadémie. Quoi fait sans interromspre la Théologie et estant recongnu pour homme docte et propre à instruire la jeunesse, il fut reçeu pédagogue en la maison d'un personnage de qualité Pasteur et Professeur en ceste Eglise et Eschole, où il se comporta sans reproche tant au regard de sa vie et mœurs que de la doctrine.

[1] Brescia.
[2] Veuve.

Digitized by Google

Estant là dedans et le collège ayant besoin d'aide à cause de la maladie et mort du Premier Régent, il fut prié de faire les leçons en la dite classe jusques a ce qu'on eust pourveu, ce qu'il fit avec contentement, et depuis la charge ayant esté pourveue et lui remercié avec quelque recognoissance qui lui fust faite par M. le Recteur par ordre de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs, il continua non seulement en la charge qu'il avoit de précepteur en maison particulière, mais sur tout en ses estudes et disputes et propositions sans qu'on apperçeust en lui aucun indice de ce qui a paru depuis.

En suite de quoi le pasteur de Divonne ayant esté appelé à la profession de Philosophie en ceste ville, et l'église de Divonne ayant besoin d'un pasteur, le Colloque de MM. les Pasteurs du Bailliage de Gex le demanda pour l'employer au St Ministère ou il comparut avec tesmoignage de l'Académie de Genève tant de sa probité que de son erudition; lequel tesmoignage fut verifié tant par les propositions latine et françoise que par l'examen particulier en langue Grecq et Hébraïque, mais surtout en la Théologie où il monstra un contentement orthodoxe en tous les points de la Religion Chrestienne et sur tout touchant la personne divine et éternelle, comme aussi l'union de la nature humaine à ceste personne du Fils de Dieu, comme appert par les articles escrit de sa main sur lesquels il fut examiné.

C'est ce qui fit que le dit Colloque le reçeut volontairement au St Ministère après serment presté de croire et confesser comme aussi d'enseigner en l'Eglise ou il estoit appelé la doctrine et Religion Chrestienne contenue au symbole des Sts Apotres, et en la confession particulière des Eglises de France.

Le commissaire du Roy assistant au dit colloque ne s'opposa point à ceste reception, veu que sur la difficulté qui se présentoit de ce qu'au tesmoignage accadémique de Genève il estoit qualifié Lotharingien, le dit Sr Commissaire lui fit preter serment, qu'il estoit naturel subjet du Roy, il jura et fit le dit serment quoi qu'en son ame il sceust qu'il estoit subjet du Duc de Lorraine.

En quoi il monstra le fruist de son instruction en l'eschole des Jésuites, comme il l'a fait paroistre depuis en ses responses sur la demande qu'on lui faisoit 1° pourquoi il avoit accepté le St Ministère ayant ceste pensée monstrueuse contre la sacrée Personne de nostre Seigneur et contre la Sto Trinité, 2° pourquoi il avoit signé la confession chrestienne des Eglises de France, 3° pourquoi il avoit récité le symbole en l'Eglise croyant tout le contraire. Respondant au 1° que c'estoit pour visvre ne sachant plus que faire et par fois que c'estoit pour avoir vocation et enseigner publiquement ce qu'il croyoit en son âme. Respondant à la seconde question qu'il avoit promis d'enseigner selon ceste confession avec une *restriction mentale* comme doit les Lioyolithes (Jésuites) en tants[1] quelle seroit veritable et conforme à l'Escriture de l'Ancien Testament. Respondant à la 3e question qu'il

[1] En tant.

Digitized by Google

l'avoit récité comme un formulaire, par conséquent par acquit pour cousvrir son hypocrisie selon la doctrine des Jésuites qui permettent aux émissaires de leur secte ou autres en Angleterre, en païs barbare et ailleurs de se déguisér en Gentilshommes, de se trouver es prédications, faire la cène avec les Réformés, de tous les aider de vraye communion soubs ceste restriction pour exécuter plus aisément leurs desseins sanguinaires et diaboliques.

Le temps a fait depuis esclorre et manifester ce que estoit caché dans ceste ame noire, dont il avoit quelques indices sur lesquels toutes fois la Charité Chrestienne empeschoit de fonder aucun soupçon, veu que l'un des Professeurs en Théologie prit garde qu'en une dispute de Trinitate, le dit Antoine opposant dit que le mystère de la Trinité n'estoit point fondé en l'Escriture, mais plus tost que le contraire se trouvoit en icelle.

L'un et l'autre estant nié il demanda qu'on lui donnast des passages de l'Ancien Testament où il fut contenu, à quoi le Professeur ayant respondu dignement, le dit Antoine feignit d'estre satisfait, et se jetta aux oppositions que le Professeur remarqua n'avoir esté prise que des Livres de Moyse, d'Esaie et des Psaumes, ausquelles ayant esté respondu le dit Antoine acquiesçant, depuis il dit aux Estudiants en Théologie que le Professeur ne lui avoit pas satisfait non plus qu'es Leçons ou le dit Professeur avoit traicté de l'authorité de l'Ancien Testament et refuté les arguments des Juifs.

1632.

A esté aussi remarqué que pendant sa demeure en la maison ou il estoit Precepteur il ne mangeoit point ou rarement de chair de pourceau. Et dès qu'il a esté au Ministère il ne vouloit point de sel en ses viandes, et ne mangeoit aucune chair de pourceau. Que dans la chambre qu'il avoit là où il estoit Precepteur il a escrit divers passages sur la porte et ès parois à la façon des Juifs, touschant l'unité du Dieu d'Israël, et le mesme s'est trouvé en sa chambre de Divonne crayonné de charbon.

Que souventes fois parlant avec les estudiants en Théologie, il avoit dit qu'il n'y avoit qu'un Dieu, que les passages alléguez par les Apostres au Nouveau Testament estoyent forcés et détorquex, sans passer plus avant, qu'en la maison où il estoit Precepteur se comportant autrement honorablement, il manquoit souvent à l'exercice de la prière, et toutesfois on le trouvoit souvent en prière particulière ayant devant soi la Bible Hébraique.

Ny ayant donc aucun qui doutast ou qui eust soupçon de ce qui est advenu, il entra en l'exercice du St Ministère à Divonne, où le Sieur Baron du dit lieu le Chastelain et les Paroissiens avoyent grand contentement de ses prédications l'estimant homme docte et fidèle, le dit Seigr et ses subjets lui contribuant volontairement ce qu'ils lui avoyent promis pour son entretien, ne prenant pas

Digitized by Google

garde à ce qu'ils ont remarqué depuis. C'est que le jour de Noël et de la Ste Cène il exposa le Pseaume 23 sans faire aucune mention de la Personne et de la naissance bien heureuse de nostre Seigneur; depuis et auparavent il n'a presché que sur les Pseaumes et sur l'Anc. Test. Que recitant le symbole des quelque temps il passoit et marmonnoit entre ses dents ce qui estoit de la Personne et office de Jésus Christ sans qu'on le peust entendre, maudissant en son cœur celui dont il est parlé en cest endroit, que sur toutes choses il preschoit qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et n'y en avoit aucun autre, que qui parle et croit autrement croyoit et adoroit les idoles, ce qu'on ne pensoit point qu'il entendist de la Personne du Fils et du St Esprit vrai Dieu avec le Père béni éternellement.

Dereschef a esté remarqué que donnant la bénédiction au peuple il la donnoit au Nom d'un seul Dieu sans nommer le Fils et le St Esprit.

La patience de Dieu ne pouvant donc plus supporter ce monstre crachant son venin contre le ciel et brassant de corrompre l'Eglise a voulu que cela aist esté mis en évidence afin que le jour[1] et le feu du Seigneur repurgeast l'Eglise de cette peste. Car le Dimanche 6/16 de féburier preschant en la dite Eglise, et exposant le Pseaume 2 où il est parlé clairement de la Personne et office de Jésus Chrit le Fils de David mais engendré du Père éternellement, à qui est promis l'Empire de tout le monde, ce que David n'a jamais eu, à qui Dieu commande qu'on face hommage qu'on le baise et adore, qu'on mette sa confiance en lui, ce qui ne peust estre appliqué à David qui n'estoit qu'homme, néant moins il dit que cela ne se pouvoit entendre que de David et non de Jésus Christ, qu'il n'y avoit qu'un Dieu, le grand Dieu d'Israel, seul en Essence, seul en Personne, que tout le reste n'estoit qu'idoles et fictions, il finit par la prière sans faire aucune mention de Jésus Christ, et après disné alla à Grilli.

C'est alors et dès ceste action que cé grand Dieu et Sauveur fist paroistre sa gloire, que le feu et la fumée sortit de devant sa Majesté pour confondre ce blasphémateur le troublant en son Esprit. Car il fit l'action fort courte avec beaucoup de trouble et de confusion.

Le landemain matin estant en son logis ordinaire il pria l'hostesse de lui bailler sa Bible, laquelle ne la trouvant pas, lui présenta un Nouv. Test. lequel il jetta là, disant que ce n'estoit pas la Bible, laquelle on lui apporta et lisant dedans ayant oui quelque bruit en la chambre au dessus, il jetta un grand cri effroyable, auquel le Baron et autres estant accourus le trouvèrent allant à quatre contre terre jusques à ce qu'il fust un peu remis, après quoi le Baron le voulant mener en son chasteau, il dit qu'il n'y vouloit pas aller, mais qu'il vouloit venir à Genève se faire brusler pour maintenir la gloire du grand Dieu d'Israel contre les idoles et surtout Jésus Christ.

[1] Allusion au *jour* de Dieu des Prophètes, synonyme de punition.

Digitized by Google

Ce qui ayant donné grand scandale tant au Baron du dit lieu comme aussi aux plus notables et à toute l'Eglise, oyans ces blasphèmes avec horreur, néantmoins imputans cela à quelque manie et alienation d'esprit procédant de quelque humeur mélancholique ou hypocondriaque, taschèrent premièrement à le consoler et ramener par Stes exhortations attribuans cela à sa maladie de corps et d'esprit, et en outre y apportèrent toute aide et soulagement à eux possible par médicameus, la seignée et autres remèdes, pendant lesquels à la vérité il estoit hors de soi mesme, mangeoit peu, et avoit quelques propos et discours esgarez et extravagans, mais au reste il discouroit et persistoit en son opinion, disoit que depuis huit ans il avoit eu la mesme pensée laquelle il n'avoit point mise en avant mais que maintenant il estoit forcé par la vérité, et ne la pouvoit plus cascher. *C'est qu'il n'y avoit qu'un Dieu seul, et que l'Evangile et Jesus Christ estoit une fable et une idole que le peuple Chrestien adoroit au lieu du vrai Dieu.*

Donc ceste poure Eglise affligée et outrée avec le Sieur Baron du lieu prièrent les Sieurs Depreaux, le Clerc et Gautier pasteurs plus prosches de les assister tant pour consoler et ramener le dit Antoine à son devoir si possible estoit, que pour combattre ses blasphèmes et maintenir la gloire de ce vrai Dieu d'Israel, Père Fils et St Esprit contre les horribles propos de ce blasphémateur, lesquels estant arrivés avec toute sorte de zèle à la gloire de Dieu, prudence et Charité Chrestienne parlèrent au dit Antoine l'estimant transporté d'Esprit et mélancholique, le consolèrent et exhortèrent d'invoquer et donner gloire à Jèsus-Christ vrai Dieu et vrai homme nostre Sauveur, de se déporter de ces blasphèmes et ne scandaliser plus ceste poure Eglise. A quoi tant s'en faut qu'il donnast lieu, qu'il persévera en ses blasphèmes contre la Sto Trinité et Personne Sacrée de nostre Seigneur Jesus-Christ.

Particulierement fut remarquée ceste circonstance que le trouvans étendu en la rue les pieds en la fange, il pria que ceux qui lui avoyent mis ses souliers les lui ostassent au nom du grand Dieu d'Israel, ce qu'ayans fait à sa requeste et ayant les pieds nuds à la Judaïque il adora à la façon des Juifs touschant la terre de son front disant qu'il avoit veincu. Il fit le mesme en présence de quelques estudiants de Genève qui l'estoyent allé trouver le croyans mélancholique, et désirans le soulager, en présence des quels il vomit tous ces blasphèmes, quoi voyant les dits estudiants se retirèrent tous effrayez, emportans quant et eux quatre feuillets de papiers pris en son estude par permission du Chastelain, lesquels ont esté remis aux Pasteurs de ceste Eglise le premier contenant une suite d'arguments contre la Sto Trinité, l'autre une prière composée de divers passages de l'Anc. Test. pour son usage particulier avant l'estude ne faisant aucune mention de Jésus Christ, le 3e une prière du soir très longue sans aucun mot de Jésus Christ. le 4e une prière pour faire après le presche de mesme parlant de la loi et sans aucun mot de

Digitized by Google

l'Evangile excepté qu'au derrière du dit papier est escrite la confession de foi ou le Symbole avec des nombres a costé de chaque article.

Mais le Sieur Baron du dit lieu affligé et outré de ses blasphèmes, ayant imploré l'aide des Pasteurs susnommés qui firent tout leur possible envers le dit Antoine et le suspendirent de son ministère, le recommandant à la miséricorde de Dieu, finalement lui ayant dit que s'il continuoit à blasphèmer ils le feroient brusler, quoi qu'il eust dit aux dits Sieurs Pasteurs qu'on fit apporter un rechaut plein de feu et qu'il y mettroit la main pour maintenir sa croyance, et qu'ils en fissent autant pour leur Christ, néantmoins il se trouva estonné de ceste menace, et print sa résolution de s'oster de là demandant qu'on le laissast aller, ce qu'ils empeschèrent tant qu'ils peurent, mais estant eschappé de leurs mains, le dit Sieur envoya quatre hommes après lui qui le suivirent allant devant eux à pied et portant ses pentoufles en la main, jusques à ce qu'il fut proche de la Ville[1], et lors l'abandonnèrent, tellement qu'il arriva à la porte environ les 8 à 9 heures du soir tenant divers propos qui estonnèrent fort la garde qui estoit hors la ville ne sachant en quel estat il estoit, si démoniaque ou frénétique, ce qui leur fit donner advis à la garde de la porte qu'un certain homme estoit arrivé qui demandoit d'entrer avec des paroles estranges. Sur quoi l'un des Sénateurs faisant office de sergeant-Major, commanda à la garde de dehors d'avoir soin de lui, qu'il ne se fist aucun mal, à quoi ils obéirent le tenant près du feu avec eux, jusques à ce qu'environ une heure après minuit il voulut sortir, et se tint sur une pierre prosche le pont de la ville criant, que *le Dieu d'Israel soit besni* et *arrière de moi Satan* et ce à diverses fois. Jusques à ce que le jour estant venu et la porte de la ville ouverte il se fascha au Capitaine et aux soldats, et estant entré dans la Ville il se prosterna à la façon des Juifs et de là alla au logis de l'Escu de Genève, où estoit logé l'Ambassadeur du Serenissime Roi de Suède, disant qu'il vouloit parler à l'Ambassadeur et le saluer de la part du Village, ce qu'oyant les gens du dit Seigneur Ambassadeur et ceux du logis demandèrent que c'est qu'il lui vouloit dire, et trouvèrent bon que le Secrétaire du dit Seigneur fist semblant d'estre l'ambassadeur, auquel il dit quelque chose mais finalement conjecturant que ce n'estoit pas le dit Seigneur, il dit qu'il lui vouloit parler, s'en va à la porte de sa chambre où il heurta fort rudement, ce qui fit que l'ambassadeur ouvrit lui demandant ce qu'il vouloit, et le trouvant esgaré en ses paroles et discours commanda au logis qu'on lui donnast quelque chose. Ce qui fut fait incontinent pas l'hostesse qui le mena vers le feu, lui fit prendre un bouillon, lui présenta à manger, tellement qu'il se reprit un peu se plaignant d'estre las et harassé, et demandant d'estre mis au lict, ce qui fut fait aussitost, l'hostesse lui ayant fait bassiner son lict où il fut quelques temps, mais finalement il se leva courant au Rhosne qui est tout

[1] Genève.

Digitized by Google

prosche le dit logis pour se précipiter, n'eust esté que les gens du logis et les voisins avec les pages du dit Seigneur coururent après lui, et le ramenèrent au logis où il fut gardé soigneusement, tant que la Compagnie des Pasteurs et Professeurs en ayant eu advis et Messieurs du Conseil pries d'en avoir compassion, le faire oster de là, et recevoir en l'Hospital, deux des Seigneurs Syndiques commandèrent qu'on l'allast prendre, et emporter a l'Hospital pour estre traicté comme forcené et mélancholique. Ce qu'on fit avec beaucoup de peine icelui resistant et ne se voulant laisser emporter, *invoquant le grand Dieu d'Israel et le priant pour la destruction des idoles, au nombre desquelles il mettoit Jésus Christ nostre Seigneur*, tellement qu'il le fallut lier à la chaire, et l'emporter ainsi garrotté à l'Hospital le 11|21 feburier où on le traicte en touste douceur lui tenant toujours quatre hommes pour le soulager et garder de se mesfaire, lui fournissant la nourriture, envoyant le médecin ordinaire de la maison qui lui fit tirer du sang au bras, lui fit appliquer des sangsues, et fit prendre quelques autres médicamens mesme après une consulte de six docteurs médecins, lesquels ont fort bien réussi en sorte que ces manies ont cessé, le corps et l'esprit sont venu en une grande tranquillité. Mais comme avant ce trouble et aliénation d'esprit il avoit premedité ces maudits blasphemes, et s'y estoit fortifié le mesme a continué en sa furie et melancholie continuant ses horribles propos dont on ne feroit pas estat, n'estoit que dans les intervalles dilucides de son mal il en parloit encore disant qu'il n'y avoit qu'un Dieu, tout le reste n'estoit qu'idole, nonobstant la priere et exhortation de divers Pasteurs, contre lesquels il crachoit il s'eslevoit disant qu'on ne le feroit pas taire et crachoit en face des assistants en despit dit il de vostre Maistre, tous imputans cela à la maladie d'esprit et à la melancholie dont on le croyoit détenu, mais la seignée et autres remedes ayant faist leur oppération le lundi suivant estant visité par quelcun des Pasteurs avec un des Senateur exhorté de sentir la main de Dieu et recourir à la grace de celui qu'il avoit blasphémé, il s'escria *le Dieu d'Israel soit besni eternellement, qu'il ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel.* A quoi lui estant objecté qu'il invoquast Jésus Christ le vrai Dieu avec son Père qu'il mist sa bousche sur la poudre comme Job qui ne l'avoit pas blasphemé et maudit comme lui, Il continua en son propos et dit qu'il *ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel*, que ce qu'adore et sert *toute autre gent, idolatres sont. Il dit si ce Christ est Dieu, que toutes les maledictions de la loi et les foudres tombent sur moi, mais s'il ne l'est pas qu'elles tombent sur vous. que ce Christ estoit une idole, et par un blasphème horrible le nomme ce vilain, le diable.*

Dont le dit Pasteur ayant horreur se retira priant Dieu d'avoir pitié de ce misérable, tout effrayé des paroles procédant de ceste bousche infâme avec des gestes et grimaces d'un démoniaque. Tout cela néantmoins estoit attribué à la fureur de la manie et mélancholie. laquelle produit des effects et paroles estranges en divers autres, et

Digitized by Google

parmi laquelle le diable se mesle souventes fois estant appellée *Balneum diaboli*, afin qu'il se servent de la bousche des hommes pour blasphémer Dieu tellement qu'on continua à le traicter et de nourriture et de medicamens au mieux qui fut possible. Ce qui réussi en sorte que dès le Mardi au soir il commença à reposer estre coy et paisible à manger assez bien, avoir bon poulx, discourir et ratiociner comme un homme sain sans alienation d'esprit mais continuant tousjours en ses maudits blasphêmes, disant que dès huit ans il avoit ceste cognoissance, qu'il ne la pouvoit plus cascher, et qu'il n'y avoit *qu'un seul Dieu, rejettant et refutant tous les passages du Nouv. Test. et ne voulant mesme* donner lieu à l'interprétation des passages de l'Anc. Test. qui monstre clairement la vérité des trois Personnes en l'essence de Dieu, de la Personne et office de Jésus Christ. Ce qu'il fit encore plus impudemment le jour suivant, un des Pasteurs avec le Professeur Hebrieu l'estant allé visiter à sa requeste, lui traduisant les passages Hébrieux, le Professeur mesmes lui lisant du Thalmud pour monstrer l'absurdité et l'impiété des Juifs. Ceux là estant retirés, un autre des Pasteurs y vint, et en présence des Medecins et autres personnes communiquant paisiblement avec lui l'exhorta à revenir à soi mesme, et avoir honte du passé ouvrant sa bousche pour glorifier celui qui avoit esté blasphémé, afin que s'il y avoit eu du mal, on l'imputast à la maladie qu'il avoit eu auparavant, et néantmoins qu'il en demandast pardon à Dieu. A quoi tant s'en faut qu'il acquiesçat qu'il dit au contraire qu'il croyoit bien qu'il y avoit eu quelque transport et maladie, de *laquelle il se trouvoit délivré, qu'il se porloit bien excepté qu'il se sentoit un peu faible, mais que quant aux choses qu'il avoit dites, il s'en souvenoit bien et les vouloit maintenir jusques à la mort, et parmi tous les tourments du monde, veu qu'il s'estimeroit heureux de souffrir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, et toutesfois qu'il désireroit bien qu'on le laissast aller et qu'il se retireroit en un bois afin de demeurer là et de persévérer en ceste croyance.* Lui estant demandé si à son dernier voyage en Italie il avoit parlé à quelques Rabbi à Venise qui l'eust fortifié en cest opinion, il dit que non et qu'il ne scavoit ce que croyoyent et enseignoyent les Juifs mais qu'il croyoit à la parole de Dieu contenue en l'Anc. Test. Lui estant repliqué qu'il y en avoit un Nouveau de mesme Authorité auquel Dieu nous avoit parlé en ces derniers jours par son fils que c'estoyent les deux cherubins de dessus le Propitiatoire l'Urim et le Bumin[1] du Pectoral les deux mammelles de nostre mère spirituelle qui est l'Eglise, *il dit qu'il ne croyoit que l'Anc. Testament.* A quoi estant opposé ce passage de Jérémie allégué par l'apostre. Heb. 8. Je traiterai un Nouveau Testament, *Il dit que c'est que Dieu veut renouveller l'alliance que le peuple avoit violé au desert et qu'il le vouloit sanctifier pour observer sa loi, mais qu'il n'est point parlé de Jesus-Christ.* Sur quoi le Pasteur insistant et disant que Jeremie parle des derniers jours, que cela ne pouvoit estre fait sans un Mé-

[1] Toumim.

Digitized by Google

diateur vrai Dieu, et vrai homme qui accompli ces choses au vrai Israel, Il retourna à son opiniastreté, n'ayant point de raison, et il dit *qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, que Dieu est* simplicissimus, *et que la pluralité de personnes emportoit pluralité de Dieux que la loi dit, Il y a un seul Dieu, et tu n'auras point d'autres Dieux, et choses semblables* que les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau. estoyent tous falsifiés et détorqués tiré par les cheveux, celui du PS. 8, Hébr. 2. Celui du PS, 89. Hébr. 1. 1-22 Héb. 1. Celui du PS 101. Héb. 1. A quoi estant respondu vivement le Pasteur s'arresta sur un Passage du Ps. 110. disant que la distinction des personnes et l'office de Jesus Christ y est spécifié, il respondit que non, mais que les serviteurs de David l'avoyent fait à l'honneur de David auquel Dieu promettoit de veincre ses ennemis. Sur quoi le Pasteur le prenant à la letre dit que puis qu'il estoit Juif il faloit qu'il se tinst à la letre, que le tistre estoit PSeaumes de David, que les Pharisiens l'avoyent entendu du Messias et qu'il estoit pire qu'eux. Il persista en sa malice et un des assistans ayant dit qu'en ce mesme PS. est dit tu seras mon sacrificateur selon l'ordre de Melchisedec, Ce qui ne pourroit estre dit de David qui ne fust jamais sacrificateur, par une malice et cavillation estranges, il dit que si, et que *David avoit distribué du pain et du vin au peuple,* 1. chroniq. 16. Ce qui n'a point esté une action de sacrificateur mais une liberalité royale. De là il continua à eluder les autres passages prouvans la Ste Trinité. *Celui de Genèse 19.* que *l'Eternel pleut feu et soulphre, de par l'Eternel, disant que c'etoit de par soi mesme* comme il est *dit que Pharao chassa Moyse de devant Pharao.* Du passage *du 7. Esaie que cela s'entend non d'une vierge qui deust concevoir sans cognoissance d'hommes, mais de la femme du prophète qui lui devoit enfanter deux enfants, donc Esa dit me voici et les enfans que tu m'as donnés.* A quoi lui fut respondu qu'il est parlé de double signe, l'un des enfans d'Esa, L'autre d'un Fils de la Vierge nommé Immanuel, Il persista et dit qu'il n'estoit parlé que d'un enfan desjà né — Sur le passage Esa. 9. où il dit que l'enfan sera appelé le Dieu Fort, il dit que le mesme dit du Prince en Ezechiel sans spécifier le lieu. Il en dit de mesme de tous les autres passages, du PS. 45. O Dieu ton Dieu t'a oinct, et du Testament de Jacob, Gen. 49. et de là vint à se moquer des deux passages de Matthieu 2 : Il sera appelé Nazarien et j'ai appelé mon fils d'Egypte comme aussi de celui de Zacharie où le nom de Jeremie est mis, *disans que cela ne s'entend pas du Messias mais d'un meschant Pasteur que Dieu vouloit punir.* A quoi ayant esté respondu pertinement il ne laissa point de continuer en sa rebellion, et a perseveré en cela jusques à maintenant, nonobstant que par commandement de la Comp. des Pasteurs le Lundi 20 féburier les deux Professeurs en Théologie et un des Pasteurs s'estans transportés là l'ayant adjurer de donner gloire à Dieu seul Père Fils et St-Esprit et à ce mesme Fils Immanuel, lui ayent leu les passages Hebrieux et monstré le vrai sens d'iceux, celui d'Esa. 9 et 53. de Zach. 13. où il est parlé d'un bon Pasteur frappé, Celui de Dan. 9, celui du

Digitized by Google

PS. 2 et PS. 22. à quoi il a répliqué malicieusement et diaboliquement *qu'il ne croyoit qu'au Dieu d'Israel et ne recognoissoit point d'autre*, qu'il est dit, non *subibis deos alienos* que le second Pseaume *ne parle que de David*, le *passage d'Esa 53. ne parle que du peuple et non du Messias que cest Immanuel et Dieu* Fort promis par Esaie. c'est Josias, que s'il est dit qu'il a mis son ame à la mort il est aussi dit par Debora, Nephtali a exposé son ame à la mort, que le passage du PS. 22 : Ils m'ont percé mes pieds et mes mains s'entend des afflictions de David et non du Messias, que s'il est Dieu c'est une absurdité de dire que Dieu delaisse Dieu, que s'il est dit Ils verrons celui qu'ils ont percé, c'est celui qu'ils ont offensé assavoir Dieu, et qu'au reste tous les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau estoyent forcés tirés par les cheveux et crioyent tous misericorde. Le tout après que sur l'exhortation sérieuse à lui faite par M. Diodati pendant laquelle on lui voyoit trembler les jambes quoi que dans le lict, finalement il dit qu'il estoit en une extrême angoisse, que des sa jeunesse il avoit tasché de servir Dieu dès qu'il avoit eu l'aâge de discretion, qu'estant en la Papauté, et depuis il avoit eu des scrupules touchant la Trinité, que lui ayant esté donné un Nouv. Testament, il avoit trouvé qu'elle estoit bien prouvée par le Nouveau, mais que ces scrupules lui estans revenus il ne trouvoit point que ce dogme fust prouvé par une autre Escriture qui estoit l'Anc. Test. et qu'il trouvoit tout le contraire, veu qu'il est dit qu'il n'y a qu'un Dieu, et ne peut croire ni comprendre que cela puisse subsister avec la Trinité. En quoi les dits Professeurs et Pasteurs voyant une humeur maligne et inveterée une pertinacité en son erreur, ils prirent occasion de l'adjourner devant le throne de ce grand juge qu'il blasphemoit malicieusement lui alleguans avec larmes les passages plus expres capables d'esbranler et de faire trembler les puissances infernales, dont il ne fut point esmeu, mais dit que toutes leurs menaces ne l'espouvanteroyent point, et qu'il estoit resolu de mourir martyr, que Dieu le fortifieroit, lui feroit grace pour l'amour de son nom, sans vouloir avouer ni confesser en quelques façons que ce soit Jesus Christ nostre Seigneur. quoi voyans les dits Pasteurs se retirerent.

Les mesmes exhortations et adjurations lui ayant esté faites par divers autres Pasteurs et plusieurs des Seigneurs du Conseil et autres des plus notables de la Ville sans aucun fruict, sinon qu'il ne proféroit pas les blasphemes en termes expres contre la sacrée personne de Jesus Christ, mais bien disoit il ne se retracter point, au contraire vouloir maintenir ce qu'il avoit dit sans donner aucune gloire à Jesus Christ et pour preuve de son impieté ne vouleu donner aucun lieu aux passages du Nouv. Testam. ni à la vérité et vrai sens des passages de l'Anc. Testam. finalement les Pasteurs et Professeurs voyans que nonobstant l'advis des Medecins fait en consulte, s'il y avoit eu quelques melancholie et manie c'estoit après que non seulement il avoit couvé ceste impieté, mais qu'il avoit tasché d'en jetter des semences en ses predications, tellement que c'estoit

Digitized by Google

plus tost un indice du jugement de Dieu, que non par une maladie naturelle, et que des qu'il avoit esté tranquille et hors de toutes apparences de fureur et alienation d'esprit il avoit perseveré en son impieté s'efforcans de prouver ses blasphemes, et ainsi que des longtemps il avoit couvé et premedité ceste malice en son cœur, qu'outre les parjures contre son Bapteme, et celui qu'il avoit commis contre le serment par lui presté estant receu au St Ministère, Il maintenoit une heresie et blaspheme directement contre la Ste Trinité, et contre la personne sacrée de Jesus Christ comettant un crime de Leze Majesté divine au Premier chef, il estoit en un sentiment pire que les Antitrinitaires, que les Turcs voire que les Juifs mesmes disant que plusieurs pseaumes et oracles que les Juifs disent estre du Messias, toutesfois n'appartiennent pas au Messias, que c'est un exemple horrible et inoui qu'un homme ayant ceste pensée et impression se soit malicieusement presenté pour estre receu au St Ministere pour prescher l'Evangile et administrer les Sts Sacrements, que veu sa rébellion il y avoit apparence qu'il avoit esteint et outragé l'esprit de grace, les Pasteurs dis-je voyans ces choses après avoir invoqué le nom de Dieu prirent conclusion d'en donner leur advis au Magistrat leur remonstrant que la douceur dont on avoit usé envers lui ne servoit de rien, les remonstrances et adjurations y avoyent esté inutiles, et qu'il y alloit trop avant de la gloire de Dieu, que qui n'aime le Seigneur Jesus doit estre anatheme. Pourtant qu'il leur pleust peser meurement ces choses, et voir si la rigueur et severité, n'y seroit point plus à propos, tant pour essayer de ramener ce pescheur, si possible est, que pour oster le scandale, et ainsi qu'il seroit bon de l'oster de l'Hospital où il estoit bien traicté, et où trop de gens alloyent pour estre tesmoins de ses blasphemes et le mettre en prison en chambre close.

Ce qui ayant esté représenté dignement par le Moderateur, et le Magistrat ayant acquiescé à cet advis, ne désirant pas toutesfois qu'on escrive encor dehors en diverses Eglises, il fut osté de l'Hospital le 25 feburier et porté aux prisons entre six et sept heures du soir, n'ayant pu ou voulu cheminer.

Ayant esté quelque temps en prison, bien nourri et medicamenté avec deux gardes près de lui continuant en son opiniastreté, finalement il fut visité par deux divers Sabmedis de deux Pasteurs et sur sepmaine de quelques autres l'exhortant à son devoir et offrant de satisfaire à ses doutes ausquels il ne donna aucun contentement se roidissant en son mal, jusqu'à ce que le Sabmedi 12 Mars on prit un escrit qu'il avoit fait de sa confession, lequel il tenoit caché derrière son chevet, dont il le laissa prendre ayant entendu que c'estoit par authorité du Magistrat. Le dit Escrit contenoit douze articles. le 1er de l'unité de l'essence sans aucune distinction de personnes. 2. du moyen d'estre justifié par la seule observation de la loi. 3. que la circoncision doit être en usage jusques à la fin du monde. 4. que le propre jour du sabbat doit estre observé. 5. la distinction des viandes

Digitized by Google

mondes et immondes. 6. le bastiment du Temple de Jérusalem 7. la restauration des sacrifices. 8. du Messias qui doit venir et ne doit estre qu'homme. 9. qu'il n'y a point de peché originel. 10. qu'il n'y a point de predestination, mais un franc arbitre et qu'un vrai juste peut deschoir tout a fait. 11. qu'il n'y a point de satisfaction pour nous, mais qu'un chacun doit satisfaire pour soi. 12. que le Nouv. Testam. ne s'accorde ni avec soi, ni avec l'Ancien, lesquelles propositions il s'efforceroit de prousver au dit escrit par l'Ancien testament et la raison, refutant les objections des chrestiens. Mais n'ayant mis ses preuves prétendues que jusques au 8e article, Il présenta une requeste au Magistrat le lundi matin 13 Mars dressée du jour precedent aux fins qu'on lui rendit son escrit qui estoit imparfaict disoit il pour le corriger et achever. Le soir auparavant on lui rendit son escrit par advis de la Compagnie des Pasteurs, auquel il continua d'adjouster les preuves de son impieté, eludant les preuves des Chrestiens s'estendant sur tout en contradictions prétendues du Nouv. Testament. avec l'Ancien. et avec soi mesme, continuant par une exposition impie et extravageante du 53 chap. d'Esaie. et par une imprecation de malédiction à qui croiroit le contraire à qui crieroit blasphème contre lui. Ceste addition assez longue ayant esté faite des le dimanche au soir, jusques au Mardi matin, il se ressentit frappé en son esprit, tellement que le Mardi on le vit troublé, et la frenesie revint, ayant les yeux esgarez, ne recognoissant pas bien les personnes sur tout deux Pasteurs, dont l'un lui avoit porté la Bible Hébraique qu'il avoit demandé, et l'autre estoit survenu pour tascher ensemble a le ramener. Mais le voyans en cest estat on se contenta d'une simple exhortation à recognoistre et invoquer le vrai Dieu d'Israel tel qu'il s'estoit revelé en sa parole, donner gloire à celui qu'il avoit blasphemé, à quoi il respondit, qu'il n'avoit point blasphemé et ne le croyoit point ; qu'il invoquoit le grand Dieu d'Israel, mais que quant à Jesus Christ crucifié il ne l'invoqueroit ni recognoistroit jamais, et se tournoit despitant et murmurant par la chambre plus tost mille morts, hochant la teste. Ce qu'oyans les dits Pasteurs et lui denoncant le jugement de Dieu s'il ne se repentoit se retirerent, Après cela il continua en ses esgarements le reste du jour et la nuit suivante, jusqu'au lendemain auquel il revint à sa première fureur vomissant et proferant des blasphèmes horribles contre nostre Sauveur. Ce que quelques-uns imputoient au trouble du cerveau revenant au renouvellement de la lune, et à la suite de sa mélancholie, mais d'autres l'attribuoyent à un jugement signalé de Dieu, veu que comme au commencement Dieu l'avoit frappé quand il prescha que le PS. 2 n'appartient qu'à David non à Jesus Christ. où qu'il n'appartenoit à David mais que par figure on l'attribuoit à Jesus Christ, Aussi ayant voulu prouver ses blasphemes par l'Escriture et combattre la dignité du Seigneur Jesus beni eternellement et la verité du Nouv. Testament. il estoit dereschef frappé de ce mesme doigt de Dieu abandonné et livré à l'esprit de blaspheme.

Digitized by Google

En ce temps fut trouvé une requeste en sa pochette adressée à la Seigneurie protestant de la verité de sa creance, rendant raison de ce qu'il avoit pris le Ministère, et conjurant qu'on ne mist point de sang innocent sur la Ville en le faisant mourir. outre diverses autres raisons, et surtout que selon la creance et les loix de la Ville et de la religion Chrestienne il croyait qu'ils estoyent obligez à le faire mourir. Mais qu'ils pensassent bien à ce qu'ils feroyent de peur d'attirer malediction sur eux, et leurs enfans, veu que s'il avoit pris le Ministère ayant ceste croyance on ne lui pouvoit imputer à crime 1° parce qu'à Venise il s'estoit adressé aux Juifs qui ne l'avoyent voulu recevoir, mais lui avoyent dit qu'il pouvoit vivre parmi les Chrestiens gardant sa croyance. 2° que ce qu'il en avoit fait estoit pour se tenir à part, et se marier, mais au reste qu'il avoit esté amené en leur Ville par un certain transport, quel est ce transport. Dieu le scait, et ainsi qu'ayant esté amené comme miraculeusement en Ville, ils s'avoyent bien à penser comment ils y procederoyent.

Ceste requeste veue par le Magistrat on sursoya de penser à son affaire, le voyant troublé et aliéné d'esprit jusqu'au Vendredi 15 de Mars, auquel la Comp. des Pasteurs assemblée, et entendant qu'il avoit quelques intervalles, donna charge à 4 deputez du corps de le voir lors qu'on le trouveroit en estat, lui representer ses blasphemes proferés de bouche et par escrit, et faire quelques briesve et solide response à ceste impie confession qu'il avoit dressée, pour scavoir de lui s'il vouloit persister en son impieté. Mais avant que cela fut fait, l'un des Pasteurs qui à son tour va aux prisons faire une exhortation aux prisonniers l'estant allé trouvé en sa chambre, le Sabmedi 17 auquel comme jour de sabbat ancien l'on a remarqué qu'il se tient dans le lict, ne voulant violer le sabbat, et qu'il est beaucoup plus opiniastre, ledit Antoine lui dit d'abord, es tu un diable, ou un homme mortel, le Pasteur lui ayant respondu qu'il n'estoit point un diable, mais un homme mortel serviteur de Dieu qui le venoit exhorter et adjurer de s'amender et croire à l'évangile, à défaut de quoi il devoit attendre le jugement de Dieu qui avoit desjà paru sur lui, et qu'il pensast à la fin de Judas, d'Arrius et de Julian l'apostat au lieu de donner lieu à ces sérieuses remonstrances, il se remit à cracher et faire des contenances de furieux et enragé, ce qu'il continua jusques au lendemain dimanche, auquel le Medecin l'estant venu trouver, il le trouva comme en une espece de desespoir, disant qu'il avoit fait et dit des choses horribles, qu'il s'estonnoit comme on ne l'avoit assommé, qu'il avoit peché contre le St Esprit, qu'il vaudroit mieux pour lui qu'on le fist mourrir, parce que si on le relaschait il craignoit que le Diable ne l'emportast en corps et en ame, qu'il avoit esté mis en la puissance des demons, et autres paroles horribles, ausquelles le medecin ayant pertinemment respondu en l'exhortant à prendre courage se retira.

Mais apres midi se trouvant en mesmes frayeurs, il demanda qu'on lui fist venir un Ministre, ce qui fut fait, auquel il dit, qu'il estoit en

Digitized by Google

grand peine, qu'il scavoit bien, avoir dit et escrits choses horribles contre Dieu, mais qu'il prioit qu'on intercedast pour lui envers Messeigneurs qu'il vouloit rétracter tout ce qu'il avoit dit et escrit, signer nostre confession et croyance, mais apres qu'on lui auroit donné sauf conduit et qu'il seroit hors des prisons. sur quoi le Ministre l'ayant exhorté de faire sur tout sa paix avec Dieu et recognoistre Jesus Christ. il dit le vouloir faire soubs ces conditions. Et estant visité au soir par deux autres Pasteurs lui représentans ses fautes passées, l'adjurant de le recognoistre envers Dieu pour essayer s'il y auroit quelque voye à grace, et si Dieu voudroit faire ses merveilles l'arrachant de la puissance de Satan où il estoit tombé si avant, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu, il dit qu'il vouloit donner gloire au grand Dieu d'Israel et lui estant repliqué que c'estoit bien fait qu'il n'y en a aucun autre, mais qu'il le faloit recognoistre tel qu'il s'est manifesté, Pere, Fils et St Esprit, il le faloit adorer en son Fils par lequel il s'est donné à recognoistre. Il dit s'il est vrai Dieu avec le Père je le veux adorer. Lui estant respondu qu'il ne faloit point parler ainsi puis qu'en effect il estoit vrai Dieu, il dit qu'il l'adoroit, qu'il vouloit retracter ce qu'il avoit dit et escrit mais qu'on priast pour lui envers Messeigneurs. Sur quoi les dits Pasteurs lui ayant dit que c'estoit peut estre par hypocrisie par crainte de la mort, qu'il estoit en fiel tres amer, et en liens d'iniquité, et pourtant qu'il fist paroistre que sa repentance estoit sérieuse par une vraye et franche confession par tesmoignages extérieurs, Il dit qu'il le feroit, ce que toutesfois on n'a point apperceu veu qu'il a continue en ses blasphemes en l'absence des Pasteurs, et en présence de ses gardes. qui le tenoyent lié au lict, de peur qu'il ne se mesfist, dont estant despité il les nommoit diables, disoit qu'il voudroit estre libre et avoir un cousteau pour s'en donner dans le cœur, et qu'il les estrangleroit, mesme la nuict de Mercredi ayant esté lié plus legerement, il se deslia les mains, et tint ses maillots cachez en sa main. Ce que les gardes ayant aperceu et lui demandans pourquoi il avoit fait cela, il leur respondit qu'il estoit en train de se deslier du tout pour les estrangler puis après. Avant cela qu'en ses prieres il ne priast autre que le grand Dieu d'Israel sans faire aucune mention de nostre Seigneur Jesus Christ. ne lui demandant pardon, et ne tesmoignant aucun regret du passé, ayant demandé au Geolier si on le laisseroit tousjours là, et s'il ne sortiroit jamais, le geolier lui ayant respondu que cela ne pouvoit estre jusques à ce qu'il recognu son sauveur et donner gloire à Jesus Christ., apres quoi Messeigneurs auroyent pitié de lui, et les Pasteurs intercederoyent pour lui, finalement il demanda du papier où il escrivit qu'il croyoit la Ste Trinité et que Jesus Christ estoit le Fils de Dieu, le vrai Sauveur et Rédempteur du monde, Ce que toutesfois il ne signa point disant ne le vouloir faire jusques à ce qu'il fust hors de prison. Cela donnoit quelque esperance de conversion n'eust esté qu'en ses prières et propos il ne faisoit aucune mention de Jesus Christ ne tesmoignoit aucun regret

Digitized by Google

de son impieté passée, mais bien dit il au medecin le Mardi precedent, qu'on l'avoit abusé lui promestant que pourveu qu'il promist de retracter ce qu'il avoit dit et escrit et en dresser une confession, il sortiroit de prison, Cependant il n'en voyoit aucun effect, mais qu'au reste il ne l'avoit point signé, et que le diable l'avoit escrit, Il estoit toujours en sa croyance première, et que mille morts ne la lui arracheroyent jamais du cœur, et autres semblables paroles, confermées parce que jamais en présence de ses gardes il ne prioit Jesus Christ, ni Dieu par Jesus Christ. mais seulement le grand Dieu d'Israël, et la mesmes nuict du Mardi les gardiens l'ayant exhorté de prier et invoquer le Seigneur Jesus, il dit, *Ce diable* et autres tels termes, il repeta dereschef ses blasphemes, ainsi que les gardes et le portier le dirent le lendemain à deux Pasteurs qui le visiterent, lesquels l'ayant trouvé comme endormi, et lui demandans s'il dormoit il dit que non, et qu'il les recognoissoit bien tous deux les nommant par leur nom, et disant qu'il croyoit qu'ils ne luy vouloit point de mal. Estant interrogué en quel estat il estoit, et s'il persistoit en ce qu'il avoit dit le dimanche précédent, il dit qu'oui, Puis dit-il que vous m'asseurez qu'il y a une Trinité, et que Jesus Christ est le Fils de Dieu, je le croy et veux retracter ce que j'ai dit et escrit. Lui estant respondu que c'estoit parler bien froidement, qu'il y avoit apparence que ce fust par hypocrisie et par crainte des hommes, qu'il avoit blasphemé si avant, s'estoit preparé à cela de longtemps s'y estoit affermi, qu'il estoit bien à craindre qu'il ne fust venu bien pres du peché irremissible. que Dieu seul et sa conscience le scavoit. Il respondit sans larmes, sans esmotions qu'il n'y a si grand peché que la misericorde de Dieu ne soit plus grande, et lui estant monstrées les absurdités de ses paroles et escrits dit que ce n'estoit pas lui, que c'estoit le mal qui le lui avoit fait dire, qu'il vouloit tout retracter acquiesçant à tout ce qu'on lui disoit, et ne se justifiant que bien légèrement, et lui estant dit qu'on ne voyoit rien de sincère en sa procedure, que la mesme nuict il avoit blasphemé et jamais invoqué Jesus Christ. que ce n'estoit qu'hypocrisie, qu'il n'y avoit ni larmes, ni regret ni soupirs, ni confession de son peché, Il avoua de n'avoir point invoqué Jesus Christ., ni Dieu par Jesus Christ. mais dit froidement qu'il le vouloit faire ce apres, puis qu'on l'asseuroit qu'il estoit le vrai Dieu, que de vrai il ne jettoit pas des larmes, mais c'est qu'il n'estoit pas accoustumé à pleurer, à quoi les gardes s'opposèrent disans que la mesme nuict priant le grand Dieu d'Israel il jettoit des larmes en abondance, toutesfois il persista en ses protestations, qu'il les disoit de bon cœur, sans toutesfois tesmoigner aucune esmotion, se compleignant seulement de la violence des gardes qui le tenoyent lié si estroitement monstrant les blesseures que lui avoyent fait les manottes, et disant que c'estoit à ses gardes qui la traictoyent si rudement, qu'il avoit dit, ce diable, et que s'il avoit escrit diverses choses avant sa maladie, c'est qu'il étudioit, travailloit à voir les objections des Juifs, et avoit trouvé des contradic-

Digitized by Google

tions au Nouveau Testament tant avec le Viel, qu'avec soi mesme, qui l'avoyent mis en grand scrupule, mais qu'il acquiesçoit à nos responses, l'un desdits Pasteurs lui ayant dit que s'il se faut arrester à ces apparences de contradictions il y en a autant au Viel qu'au Nouveau. es livres des Rois et Chroniques. et pourtant qu'il ne faut conclurre qu'il se contredisent à soi mesme, non plus aussi le Nouveau Testament. mais qu'il faut recercher la verité, que si es passages du Messias il y a diverses circonstances qui semblent ne lui appartenir, il faut distinguer ce qui appartient à la figure et au type de ce qui appartient à la verité : mais qu'au 2 Pseaume toutes les circonstances appartenoyent à Jesus Christ, veu que David, n'avoit point esté oinct en Sion, mais en Hebron, où il a esté oinct par ceux de Juda et d'Israel en diverses fois et Salomon en Guibon tellement que cela n'appartient qu'à un seul Jesus Christ. dont il est dit Je t'ai engendré, et après Baisez le Fils, Bienheureux qui se confie en lui, à quoi il repliqua encore que ce בו « en lui » se pourroit rapporter à Jesoua, et non à ce Fils, néant moins qu'il le croyoit et acquiesçoit à ce qu'on lui disoit.

En quoi il fit semblant de persister jusques à ce que voyant que sa feintise et dissimulation ne servoit point à sa libération il prit résolution sur la fin de Mars de se descouvrir tout à fait et désadvouer la retractation de ses erreurs. Car la Compagnie des Pasteurs ayant donné charge à quatre députés de le visiter pour sonder ce qu'il avoit dans l'ame, le Magistrat le désirant à cause de la grande despense qu'il faisoit en prisons estant bien nourri, et ayant tousjours deux gardes à grands frais pres de lui, et à cause du grand scandale que cest homme avoit donné, d'en faire quelque résolution finale.

Après avoir oui les Pasteurs, cela n'ayant pas esté fait à l'occasion de la sepmaine avant Pasques en laquelle les Pasteurs sont occupés extraordinairement, le 31 Mars finalement il fut visité par le Ministre allant à son tour aux Prisons lequel le conjurast d'ouvrir son cœur et continuer en l'estat auquel il avoit esté de renoncer ses erreurs pourveu que le tout fut fait sincerement. il respliqua que si on lui monstroit que Jesus Christ fut vrai Dieu qu'il le feroit, et lui estant dit qu'il ne faloit point dire, si, mais parler franchement, veu que tel desguisement ne lui serviroit ni devant Dieu, ni devant les hommes — pourtant qu'il priast Dieu ardemment de le deslier des liens de Satan, Il dit qu'il prieroit tous jours le grand Dieu qu'il lui fist misericorde. Et lui estant dit pour l'amour de qui — il respondit pour l'amour de qui il veut estre prié, finalement pressé s'il ne recognoissoit pas Jésus Christ vrai Dieu, il dit, Non, parlant soubs la couverture du lict, dont estant repris il dit qu'il n'avoit pas dit, Non, mais demandoit tousjours qu'on lui montrast que cela estoit vrai, et alors il le croiroit, sur quoi lui estant dit qu'à lui qui estoit Chrestien et avoit cogneu la vérité on ne s'asubjectiroit pas à monstrer que le soleil est le soleil, que le Nouveau Testament estoit vrai estant chose assez prouvée, Enfin estant interrogué s'il n'avoit plus escrit un billet de confession

Digitized by Google

que Jesus Christ est vrai Dieu et sauveur du monde, Qu'il y a trois personnes et une seule essence pourquoi il le retractoit, Il dit qu'il ne scavoit ce qu'il en avoit escrit que s'il avoit escrit quelque chose c'estoit par crainte de la mort, et au reste enquis s'il voudroit bien soustenir et signer les articles de sa maudite confession, Il dit pourquoi non, s'ils sont vrais, et si on ne me monstre du contraire, Mesmes le jour suivant il dit au sieur Procureur general que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, aussi vrai que le jour luit, il ne le croiroit point, endureroit plus tost mille morts. Dieu donc descouvrant l'hypocrisie de ce monstre, cela fist que les Pasteurs députez prindrent résolution de lui parler serieusement, et le conjurer une bonne fois de donner gloire à Dieu et ainsi se trouverent es prisons le 8e Apuril, ou après avoir faît venir ledit Antoine, et lui avoir representé le miserable estat où il estoit, et qu'il estoit necessaire de commencer par la priere, lui demandant s'il ne vouloit pas bien prier Dieu avec eux, Il dit qu'il invoqueroit toujours le grand Dieu, et sembla donner assentiment. Il vouloit prier Dieu avec eux, toutesfois se mit à genoux avec difficultés, et baissa la teste contre terre à la Judaique, s'y tint coy pendant la priere qui fut faite par l'un desdits Pasteurs et jusques au récit de l'Oraison Dominicale où il desista de sa prostration et inclination comme la desadvouant, la priere estant finie et les Pasteurs levez, il demeura tousjours à genoux priant jusqu'à ce qu'on lui commanda de se lever ce qu'il fit ayant fait le mesme geste d'adoration judaique comme dessus.

Après quoi Mr Diodati chef de la députation lui representant le misérable estat où il avoit esté et combien d'occasion il avoit de penser à soi, veu les blasphèmes par lui proferés en sa manie, et depuis qu'il avoit esté remis, veu le trouble et confusion d'esprit que Dieu lui avoit envoyé, Pourtant doit il penser que cela venoit, si de Dieu, ou de l'Esprit malin, au lieu de respondre à cela il pria qu'il lui fust permis de prier Dieu pour soi en particulier. — Et lui estant demandé s'il n'avoit pas prié Dieu avec lesdits Pasteurs, a reiteré ladite demande, de laquelle estant esconduit et lui estant dit qu'il estoit à craindre que sa prière ne tournast en pêché, veu les gestes et singeries qu'on lui voyoit faire, neantmoins il respondit s'il y avoit du mal à prier Dieu, et baissant la teste contre terre dit qu'il invoquoit de tout son cœur le grand Dieu d'Israel qui a fait les cieux et la terre. Et exhorté de bien prendre garde à soi et au jugement de Dieu qui est sur lui, et qu'il estoit à craindre que la gueule du puits ne fust fermée sur lui, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu resjouist les entrailles des Pasteurs et de toute l'Eglise grandement scandalisée de ses deportemens passez mais aussi affligée et ayant pitié de lui, Que donc il dit clairement en quel estat il se trouvoit, si troublé d'esprit et tourmenté comme il avoit esté auparavant, Il respondit que non, qu'il estoit à soi bien disposé prest à mourir pour le salut de son âme. Interrogé s'il ne recognoit pas d'avoir esté possédé et pre-

Digitized by Google

venu par l'artifice du malin esprit duquel il y a bien apparence que ce fust l'esprit de Saul auquel il avoit esté livré, le bon Esprit s'estant retiré, n'y ayant en cela aucune trace ni ressemblance de l'Esprit par lequel ont esté poussez et incités les S^ts prophètes soubs l'Ancien Testament : A respondu là dessus que ci devant il avoit demeuré chez une femme à Divonne, et qu'estant là dedans il se mit à chanter le Pseaume 74. D'où vient Seigneur que tu. et priant Dieu ardemment qu'il voulust restaurer son peuple d'Israel fust ce à la damnation de son âme, alors un esprit le saisit qui le fit tomber par terre, et le fit aller à quatre tout au tour de la chambre.

Sur quoi lui estant demandé s'il recognoit cest Esprit pour bon, où mauvais esprit, Il dit qu'il ne scavoit, mais qu'il recognoissoit bien un jugement de Dieu sur lui pour tant de pechez commis, mais qu'il lui demande pardon de tout son cœur, le prie qu'il l'illumine s'il n'estoit pas au droit chemin, le confirme s'il y est. Sur cela on prit occasion de l'exhorter à prier et recognoistre le peché pour lequel Dieu lui avoit envoyé ce jugement, à quoi il respondit qu'il croit que le peché qu'il a commis c'est de ne s'estre pas retiré du milieu de nous, et ne s'estre pas allé tenir en un désert, veu qu'il y avoit longtemps qu'il avoit esté en scrupule et avoit esté travaillé, mais qu'il avoit trouvé qu'il y avoit qu'un seul Dieu, qu'il avoit estudié à scavoir la voye du Salut pour s'y confermer et servir Dieu en pureté de conscience. Lesdits Pasteurs députés voyant ses obliguitez et tergiversations dirent qu'il y avoit bien apparence qu'ayant arraché Jesus Christ de sa pensée par une affectation volontaire il avoit chanté ce Pseaume. et que par un jugement de Dieu le malin esprit l'avoit saisi et pourtant afin d'avoir response claire lui dirent que puis qu'il croyoit estre bien disposé, et non troublé en son esprit, ils desiroyent qu'il respondit sur les questions qui lui seroyent proposées. Puis que premierement il avoit blasphemé horriblement Jesus Christ, avoit dressé des articles de sa damnable confession et croyance, avoit resisté à toute verité, et depuis avoit fait semblant de se retracter, tellement qu'on ne scavoit en quel estat il estoit.

1° Il lui fut donc demandé, voulez vous souscrire à l'Evangile lequel a esté révelé par Jesus Christ, par les Sts Apostres si puissamment, si dignement et majestueusement.

Il respondit qu'il souscrira à ce qui est veritable.

2° Tenez vous donc l'Evangile pour une fiction et invention humaine un conte à plaisir et à dessein. Il répondit. Je ne sçai.

3. Voulez vous renoncer à la révélation de l'Evangile, il respondit en souspirant qu'il scavoit que la mort lui estoit apprestée, Je veux souscrire et me tenir aux articles que j'ai baillez, et estant pressé finalement, dit je ne croi point à l'Evangile, ni que ce soit la doctrine de Dieu.

4° Croyez-vous au Fils de Dieu. Rep, Je croi qu'il y a un seul Dieu.

5. Croyez vous à Jesus Christ. Rep. Non.

6. Croyez vous qu'il y a un St Esprit en l'Essence de Dieu, et l'en-

Digitized by Google

voi de cest esprit au cœur des hommes. R. Je croi que Dieu est Esprit, et l'Esprit de Dieu est Dieu. J'ai eu dit il, de bons mouvemens, je ne scai d'où cela venoit sinon de Dieu, car je ne croi qu'un seul Dieu, sans division ni distinction.

7. Ne sentiez vous pas auparavant plus de paix en vostre ame croyant à l'Evangile que maintenant. R. Je me sentois plus porté au péché qu'à present.

8. Voulez vous donc renoncer à la marque sacrée de Baptesme que vous avez receu. R. Oui je renonce mon baptesme.

Sur quoi estant conjuré de penser comment il pourroit comparoistre devant Dieu chargé de tant d'anathemes et crimes. Il respondit par la miséricorde de Dieu.

9. Navez vous pas escrit un billet, Je croi que Jesus est le Christ, le Fils de Dieu, le Sauveur du Monde ? etc. R. Je ne scai, et finalement l'advoua, mais on me l'a arraché et extorqué, dit-il, c'estoit par crainte de la mort, C'est que les gardes me tourmentoyent.

Et lui estant objecté que quelques jours auparavant il avoit renoncé ses erreurs et protesté aux sieurs Chabrei et Spanh[eim] qu'il acquiescoit à tout, qu'il detestoit ses blasphemes, qu'il se vouloit ranger à son devoir, Il dit qu'il avoit eu de grandes tentations, et en frayeur de la mort et du supplice, mais qu'il estoit en sa première résolution, et vouloit se tenir à ses articles.

Puis estant objecté que par une maudite obstination il avoit dit que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, il ne le croiroit pas, il nia l'avoir dit, finalement lui estant soustenu il advoua disant qu'il estoit ferme en sa croyance, et qu'on ne la lui arracheroit pas du cœur. Toutesfois lui estant leue une letre de sieur Ferri[1], dont il desiroit n'ouir la lecture, il fut grandement esmeu, et jetta des larmes disant toutesfois qu'il ne pouvoit rien changer à sa résolution.

Après cela lesdits Pasteurs se retirèrent, et le lendemain ayant fait rapport à leur Assemblée des responses faites par ledit Antoine fut resolu de scavoir du Magistrat quel ordre il desireroit qu'on tinst au jugement de cest affaire, s'il agreoit plus qu'on lui portast l'advis des Pasteurs par quelques députez du corps, ou tout le Corps de la Compagnie en opinast devant eux. Ce qui estant représenté au Magistrat et les réponses abominables de ce meschant, leur estant aussi présentées les letres des sieurs du Moulin, Ferri, et Mestrazat Pasteurs en France, touschant ledit Antoine, lesdits Seigneurs du Conseil ayans appelé les deputez, leur dirent qu'ils desiroyent qu'on visitast encor quelques jours ledit Antoine, soit tous les députez ensemble, soit separement selon leurs commodités pour tascher de le ramener, mais qu'on ne permist point l'abord et approche à autres personnes qu'aux Pasteurs, et qu'au reste ils attendoyent que tout le Corps des Pasteurs se trouvast devant eux le Lundi suivant 9e Apuril

[1] Son ancien maître.

Digitized by Google

pour conferer ensemble de l'ordre qu'il faudroit tenir en cest affaire.

La Compagnie sachant l'intention de Messeigneurs, assemblée à l'ordinaire le 6 Apuril, trouva bon de faire une preconsultation de cest affaire non pour estre tous de mesme advis, chascun estant en sa liberté, mais pour s'entr'ouir et aider mutuellement en cest affaire. Tous à la verité jugeans ces blasphemes horribles et insupportables, dignes de mort, crimes de Leze Majesté divine au premier chef, et au plus haut poinct de la Religion, mais les uns estimans que cela doit avoir lieu en une personne qui est bien à soy, non prevenue de manie, fureur et trouble d'Esprit, que si bien les choses sont horribles tant à qu'il n'estoit ni Manicheen, Arrien, ni Circoncellion (?) ains qu'il s'estoit jette au Judaisme qui blaspheme à la verité Jesus Christ, mais qui est une profession tolerée au milieu de la Chrestienté, que le grand Mal estoit qu'il avoit pris le ministère : mais que hors cela tout ce qu'on pouvoit faire estoit de le flestrir, le déposer et exhantorer du ministère, le bannir et chasser au loin, les autres jugeans qu'il suffiroit de la supreme excommunication de l'Eglise. Les autres que ces blasphemes et ce crime estoit digne de mort, mais que ceste manie froide rendoit l'affaire suspect et que la severité d'un supplice apporteroit plus de mal que de bien, soit que cest homme estant tranquille d'Esprit persistast en ces opinions et blasphemes invoquant le grand Dieu d'Israel, ce qui pourroit donner d'estranges impressions au peuple, soit que sa manie et phrenesie le saisit allant au supplice, qui seroit une chose absurde de voir supplicier un homme hors du sens, toutesfois qu'il ne le faloit point relascher, ains le tenir en prison estroite quelque temps, le faire travailler de ses mains afin de voir si sa manie le reprendroit à certains intervalles, et prendre advis des Medecins de dedans et de dehors mesme des Academies et surtout des Eglises de Suisse ainsi qu'on avait fait de Servet, et en cas qu'il lui eschappast des blasphemes le fouetter et chastier rudement essayant si ceste severité le pourroit retenir. Les autres jugeans le faict plus atroce, et que ceste manie survenue ne le pouvoit excuser estant survenue apres une longue premeditation et preparation à ce blaspheme, comme un jugement de Dieu qui l'avoit livré à Satan, partant que si on punit un luxurieux adultère incestueux sans avoir esgard que cela vient de l'humeur sanguine, un meurtrier sans avoir esgard que cela vient de la bile et de la colère, aussi faloit il punir un blasphemateur provez quoi qu'il soit saisi de quelque melancholie, veu qu'es intervalles dilucides il continuoit en son impiété, et n'y avoit point d'extravagances comme es poures phrenetiques, mais il maintenoit des dogmes blasphematoires, les avoit mis par escrit, produisoit ses arguments, eludoit les oppositions, detorquoit les textes et ainsi montroit qu'il y avoit plus de malice que d'humeur et qu'au reste toute la Chrestienté nous regardoit, tant Papistes que Reformés, cest homme ayant une complicité de divers crimes.

1. Un grand souppçon d'avoir desbauché un Jeune Gentilhomme

Digitized by Google

françois, que en faisoyent foy les letres du sieur Moulin; 2. Une apostasie generale de la Religion Chrestienne, parjure et renoncement de son baptême, parjure derechef en la promesse faite en la Ste Cesne, et finalement ayant pris le St Ministère promettant de prescher Jesus Christ. qu'il renioit en son cœur, et estant prest d'espandre son venin. une hypocrisie horrible ayant couvé dès longtemps ceste impieté en son ame, comme il conste par ses escrits, et ainsi qu'il estoit pire que ne fut jamais Arrius, Manee et les autres, pourtant qu'ils le jugeroyent fils de mort, et que tout delai qu'on pourroit apporter n'estoit necessaire si non pour monstrer l'estat qu'on faisoit des advis de dehors, et pour estre fortifié es conclusions et resolutions qu'on pourroit prendre sur ce subject contre les blasmes que plusieurs ont jetté contre ceste Eglise à l'occasion du supplice de Servet antitrinitaire, lequel ayant esté puni en ce lieu et executé à mort, comme ceste severité a esté louée par plusieurs et mesme par Bellarmin Jesuite, aussi a elle esté blasmée par plusieurs autres Libertins, Anabaptistes, et qui plus est par quelques orthodoxes trop scrupuleux et consciencieux, les uns par trop de tendreur, les autres par maximes d'estat, craignant les conséquences surtout en ces temps là où les feux estoyent allumés de toutes parts, et les Papistes jugeoyent estre blaspheme, ce qui estoit dit contre le Pape et l'hostie de la Messe, comme si on eust parlé contre la Trinité et la Personne sacrée et glorieuse de nostre Seigneur Jesus Christ.

Mais pour revenir à nostre Juif blasphemateur avant le Lundi designé par le Magistrat pour ouir les advis des Pasteurs suivant l'intention du Magistrat, conjurer et exhorter de penser à soi, et renoncer à ses erreurs, Cela mesme un autre jour lui fut réiteré par un des Pasteurs y allant avant l'heure de l'Assemblée, l'exhortant au Nom de nostre Seigneur Jesus Christ qu'il taschast de se reconcilier à Dieu; à quoi il respondit qu'il feroit ce qu'on voudroit pourveu que ce ne fust point contre le Salut de son ame. Mais dit, Pensez-vous Monsieur N. qu'un homme soit meschant qui pense faire son Salut en accomplissant la loi de Dieu, et estre justifié par l'accomplissement de ceste loi? à quoi estant respondu qu'un tel homme estoit meschant puis que la loi n'est pas donnée pour justifier, mais pour estre un pedagogue afin d'amener l'homme à Jesus Christ, et que c'est renverser le mystère de piété, Il dit, je ne croi point qu'un tel homme soit meschant, et lui estant dit que c'est establir sa propre justice, renverser celle de Dieu, selon les paroles de St Paul, la force et la vigueur de ses demonstrations, l'admirable rapport de l'Evangile avec la loi et le service ancien, il ne scavoit que dire, sinon qu'à son accoustumée il se jetta sur les passages de l'Ancien Testament alleguez au Nouveau, Celui d'Osée allegué par St Paul, et par St Pierre disant que cela est detorqué, Celui de Zacharie des Galates ou il est dit non point aux semences, mais à ta semence, Celui où il est parlé de Sinaï nommée Agar disant que toutes ces interpretations ne sont point en l'Ancien Testament et que

Digitized by Google

St Paul de vrai estoit eloquent et disert, mais qu'il fondoit mal ses demonstrations. A quoi lui estant respondu que rien n'avoit esté allegué mal à propos, et que l'Esprit de Dieu ayant parlé par les prophètes avoit eu la liberté de parler par les Apostres selon la prophétie de Joel, que le mesme Esprit avoit peu esclaircir ce qui avoit esté dit plus obscurement, Il repliqua que toutes ces raisons et distinctions ne serviroyent pas pour convertir un Juif qui se tient à l'Ancien Testament et par quel moyen on le pourroit conveincre. Sur cela lui fut dit qu'on tascheroit de convertir un Juif lui monstrant les passages expres de l'Ancien Testament qui monstrent la Ste Trinité, Les passages qui monstrent que le Messias promis est vrai Dieu et qu'il devoit prendre chair humaine, Le temps designé et marqué par les Sts Oracles. la prophetie de Jacob, celle de Daniel 9. les prédictions de David, les effects advenus en ce temps et sur tout la vocation des Gentils qui ont quitté leurs idoles dont les oracles qui ont cessé à la predication de l'Evangile. Il dit, mais ne voyez vous pas l'idolatrie parmi les Chrestiens les diverses sectes qui y sont? Sur cela lui fut dit que la raison ne concluoit point veu que cela estoit arrivé par la malice des hommes, et le juste jugement de Dieu predit par les Sts Apostres. et quant aux Sectes que le Schisme de Samarie, ni le Temple de Garizim n'empeschoit que l'Eglise de Heriesalem ne fust la vraye Eglise, non plus que les sectes des Pharisiens. Essennites. Sadducceens., et veu que la loi et les prophetes demeuroyent en leur entier, et ceux qui y adheroyent estoyent le vrai peuple de Dieu. Pourtant qu'il estoit aisé de conveincre un Juif par ses passages, jusques à ce qu'ayant cognu la verité de l'Evangile il fust rendu capable de comprendre les mysteres revelés aux Sts Apostres et laissés par iceux à l'Eglise, et au reste qu'il est tresaisé de voir que la Religion Judaique en l'estat où elle est n'est qu'une vraye superstition, et un corps sans ame, tant pour ce qu'ils ne recognoissent pas le vrai Dieu tel qu'il s'est manifesté aux Sts Patriarches assavoir Pere, Fils et St Esprit, que pour ce qu'ils ne recognoissait pas ce Fils venu en chair et ayant accompli l'œuvre de nostre Salut, dont à bon droict il sont livrés à un esprit d'aveuglement, leurs synagogues estant une pure confusion sans reverence ni devotion, avec des cris et des hurlements estranges et des gestes indecens. Il respondit à cela que c'est d'autant que les Juifs sont en deuil. Et lui estant demandé la cause de ce deuil. il dit que c'est à cause du Messias qu'ils attendent afin d'estre delivrés de leur dispersion. mais lui estant objecté le 9e de Daniel et les sepmaines à la fin desquelles l'ange Gabriel ayant dit que le Christ viendroit pour consumer le peché, faire propitiation pour l'iniquité, amener la justice des siècles, ce Christ estoit apparu au mesme temps designé et avoit accompli ces choses, après cela le Christ avoit esté retranché, et le peuple *du Conducteur* avoit destruit la Ville et le Sanctuaire, il repliqua que ces sepmaines de Daniel estoyent autant de Jubilés et que cela faisoit mille trois cens ans. dont on prit occasion de

Digitized by Google

lui dire que cela ne pouvoit estre veu que les Romains estoyent venus au bout des sepmaines d'années, et avoyent destruit le Temple apres que le Christ avoit esté retranché partant que ces Sepmaines ne se peuvent estendre si loin, mais au reste que donc le temps estoit expiré de ces mille trois cens ans, et ne faloit plus attendre ce Messias, il dit que ce retardement est à cause des pechez du peuple, Et quoi qu'on lui dit que jamais les péchez du peuple n'avoyent empesché qu'il n'accomplist ce qu'il avoit promis, au temps assigné en la délivrance d'Egypte, en celle de la captivité de Babylone, Il dit voyez vous pas que Dieu avoit promis qu'il n'y auroit que 400 ans de la captivité d'Egypte, cependant il est cal[culé] qu'il y a 430 ans, dont on lui fit voir le sophisme de son objection parce que de vrai il y a 430 ans des la promesse faite à Abraham jusques à la publication de la loi en Horeb, mais quant à la sortie d'Egypte il est dit que Dieu ayant designé le temps, qu'en la mesme nuict toutes les bandes d'Israel sortirent d'Egypte.

Et estant adjuré sur cela de recognoistre ses impietés, en avoir horreur, donner gloire à Jesus Christ, Il dit qu'il ne le feroit jamais, quoi qu'on lui monstrast qu'il estoit si misericordieux qu'il avoit promis que le blaspheme proferé contre lui seroit pardonné au pescheur repentant. Ledit Pasteur s'estant retiré avec horreur laissa ce misérable en cest estat où il a continué jusques à present.

Le Lundi 9 avril estant venu les Pasteurs et Professeurs au nombre de 15 se presenterent au Conseil et apres le commandement à eux fait par le premier Consul, de dire leur advis sur ce faict, apres quoi le Magistrat verroit comment il avoit à proceder, Apres la priere faite à haute voix par le Pasteur pour lors Moderateur de la Compagnie des Pasteurs, on commença par la demonstration de l'importance de cest affaire, et qu'estant un faict qui à peine avoit esté veu dés la Reformation, au prix duquel n'estoit rien l'affaire de Servet, de Valentin Gentil, et autres herétiques, Il y faloit marcher avec meure delibération, Y apporter le Zèle de Dieu, mais avec science et prudence, que de vrai les choses estoyent atroces, le crime enorme qu'un né Chrestien baptisé quoi qu'en l'Eglise Romaine, neantmoins au nom de la Ste Trinité, et en la possession de Jesus Christ, venu à l'Eglise Reformée detestant l'idolatrie Papistique, et depuis venu à l'estude de la Theologie, finalement au St Ministere apres avoir promis de prescher et annoncer Jesus Christ et tout le mystere de la foi Chrestienne, ayant participé aux mysteres et sacremens de l'Eglise, vinst à un tel degré d'impieté, non seulement de quelque erreur ou sentiment particulier ou blaspheme indirect, et par consequent tel que ceux de l'Eglise Romaine et autres sectes mais qu'il vinst à une totale apostasie et abnegation du mystere de pieté renversant les fondements de la foi et les principes de la Religion Chrestienne, Se portant à des blasphemes horribles et expres contre la Majesté du Fils de Dieu, les ayant proferés en la manie dont il estoit saisi, mais apres s'estre preparé à cela plusieurs années aupa-

Digitized by Google

ravant comme il appert par ces escrits et meditations faite de longue main et de rechef par l'escrit de sa confession quil a dressé depuis qu'il est es prisons taschant de prouver sa maudite croyance, et se roidissant à cela renoncant son baptesme, et mettant bas tout sentiment du Christianisme, mais d'ailleurs qu'il faloit faire consideration de la manie et fureur en laquelle on l'avoit veu et dont la violence pouvoit avoir extorqué ces blasphemes de sa bouche, de rechef que cela avoit esté suivi de quelque retractation, dont toutesfois on ne voyoit point la suite, et ainsi qu'on pouvoit peser là dessus les advis qu'on avoit eu de dehors, afin que si on se portoit à quelque resolution plus rigoureuse, neantmoins on n'encourust aucun blasme. — Ce discours fut suivit d'un autre monstrant que les choses estoyent atroces et estranges à la verité, et n'y avoit bonne ame qui n'eust horreur des blasphemes de ce miserable, neantmoins que ce n'estoit qu'un dogme et croyance, que Jesus Christ ayant dit *laissez l'yvroye de peur que vos* etc. sembloit indiquer qu'il faut tolerer ces choses attendant le temps de la dernière moisson, que de vrai il y a eu certaines sectes dont les sectateurs avoyent esté condannez punis et retranchez comme celle des Ophites et Adamites dont les uns avoyent un serpent qu'ils nourrissoyent et recevoyent de sa bouche l'Eucharistie, chose horrible et diabolique, Les autres estoyent tout nuds ensemble et commettoyent choses enormes, composoyent l'Eucharistie avec farine la chair et le sang d'un enfant qu'ils esgorgeoyent y mesloiyent mesme du sperme humain avec autres ceremonies horribles et pour tant qu'à bon droict ils avoyent esté condannés, mesme telles sectes renaissant en Amstredam On s'y estoit opposé, que Priscillian avoit esté condanné au synode de Bourdeaux, et livré au bras seculier non tant pour son dogme que surtout pour divers adultères dont il avoit esté conveincu. Il n'y avoit ici rien de semblable, sinon qu'on sceust par indices et autres moyens qu'il eust commis quelque crime enorme dont la letre de Sedan sembloit donner quelque apparence. Au reste que cest homme n'embrassoit ce dogme pour aucun profit et avantage qu'il en peust pretendre, mais seulement par une impression qu'il avoit prise de longue main, d'ailleurs qu'il faloit faire estat de la manie et melancholie où on l'avoit veu de peur que le traictant capitalement on ne fust accusé d'avoir agi sur un maniaque, un homme hors de sens, dont il ne pouvoit réussir que du mal, soit en ce que allant au supplice il vomiroit ses blasphemes ce qui donneroit grand scandale et mesme on seroit en doute le faisant mourir en cest estat si on ne perdroit point le corps et l'ame tout ensemble.

Pourtant qu'il seroit plus à propos apres l'avoir deposé publiquement du Ministère l'avoir flestri et condanné à faire amende honorable de le congedier n'estant pas à craindre que parmi les Chrestiens il se trouvast aucun qui voulust adherer à ses opinions.

Cest advis fut relevé, et monstré qu'en toutes ces sectes allegues il n'y avoit rien de semblable à celle ci, où il y avoit une apostasie

Digitized by Google

generale un blaspheme direct contre la Majesté du Fils de Dieu, premièrement un faste et orgueil que ce miserable avoit nourri suivant les preceptes de la Philosophie, et surtout de Metaphysique qu'il avoit appris des sa jeunesse suivant laquelle il vouloit mesurer et comprondre la hauteur de la Majesté de Dieu et personne de Jesus Christ, la divinité des mysteres du Nouveau Testament, que de cest orgueil il estoit venu à la curiosité de la curiosité à la doute, de la doute à l'opposition contre ces mysteres, de là à une totale résolution, et qu'il y avoit plus d'apparences que ceste manie et frenesie fust penale et subséquente, que non pas antecedente, Dieu l'ayant frappé en son esprit quand il voulut commencer de vomir son venin en l'Eglise, Et pourtant qu'il n'y avoit point de doute et ne faloit point hesiter que si jamais il y eust blaspheme punissable par le glaive ceslui l'estoit. et que si Dieu a frappé Arrius et autres heretiques ce n'est point pourtant que les hommes ne doivent faire et employer le glaive où ils voyent choses semblables, que la loi de Dieu disant du faux prophète, tu osteras ce meschant, ne dit point s'il sera maniaque, frenetique, mais en parle absolument, néantmoins que eu l'esgard à l'estat où cest homme avoit esté veu, le danger de perdre le corps et l'ame, les fascheuses conséquences que son obstination pourroit apporter en un supplice public, il seroit à propos de le garder encor quelques mois pour travailler à sa réduction avoir advis de diverses Eglises et Academies de Suisse et ailleurs, après quoi on pourroit venir à une derniere resolution.

A ceste résolution se joignirent quelques uns monstrant qu'il estoit necessaire d'attendre, et que, tout ainsi que Arrius avoit esté frappé de Dieu, Dieu feroit aussi son jugement sur ce meschant sans que les hommes y missent la main, que David avoit toleré Seimhi et Joab, et qu'on en pouvoit faire de mesme en ceste affaire.

Mais plusieurs autres s'y opposerent les uns disans que s'il y a chose où il faille monstrer du zèle c'est en celle ci, n'y ayant point de doute que ce ne fust le haut poinct de blaspheme condamné par la loi de Dieu, et que cest Estat et Eglise rendroit compte à Dieu si elle manquoit d'y apporter une juste severité, les autres disans que de vrai l'église ne juge pas du sang, et n'appartenoit pas aux Ecclesiastiques de déterminer des peines corporelles, partant qu'il suffisoit d'indiquer au Magistrat le poinct et degré d'impieté où estoit venu cest execrable, afin qu'il vist ce qu'il auroit à faire tant pour s'acquiter de sa conscience que pour satisfaire à l'attente du jugement de cest affaire et qu'au reste si le Magistrat est obligé de punir avec zèle la transgression de la 2de table de la loi, il est obligé de redoubler ce zele pour maintenir la premiere qui concerne le service de Dieu. Mais que pour faire un droit jugement il le faloit faire procéder du faict. Ex facto jus orit. Et estans leues les réponses catégoriques par lui faites aux Pasteurs deputez, qu'il estoit aisé de voir qu'il y avoit en ceci concurrence de divers crimes et impietez, Preparation et premeditation à blaspheme, hypocrisie horrible, renonce-

Digitized by Google

ment à son baptesme, parjures redoublez tant en ce renoncement, qu'en ce qu'ayant pris le St-Ministère, et juré de prescher Jesus-Christ il se disposoit à faire le contraire, les blasphemes expres prononcés en sa manie, mais aussi après icelle, et maintenus et soustenus par escrit et demonstrations impies, par consequent qu'il n'y avoit point ici à hesiter que ce ne fust un crime et iniquité toute jugée, Encor plus s'il avoit sollicité le Jeune Gentilhomme nommé Villemand au Judaisme dont la loi dit Eum qui servum sive ingenuum ad judaicos ritus transduxerit capitis pœna dignum censemus, Et qu'au regard de la croyance si les Empereurs en leurs Constitutions parlant des Samarites ou Samaritaines et autres qui passent du Christianisme au Judaisme en ont jugé plus doucement, ne leur imposant que la proscription ou deportation, et les privans de tester et succeder, c'estoit in primordiis Christianae religionis, c'estoit envers ceux qui avoyent la croyance contraire mais sans blaspheme expres, c'estoit en des personnes particulieres, mais non en des Pasteurs, qui eussent presché, administré les sacrements, pour puis apres renier tout cela, et exposer en diffame les mystères de la Religion Chrestienne, c'estoit en ceux qui se contenoyent sans dogmatiser, mais qu'à bon droict Charles 5e en l'an 1540 punit un Roi de Tybur es costes de Tartarie pres l'océan Scythique (où il y avoit encore ces résidus des dix lignees transportées en Arzareth Esdras 4) lequel vint en ces temps là parmi les Chrestiens, et apres avoit parlé à François Premier, es France passa en Italie s'addressa à Charles 5e et aux princes d'Italie les sollicitans à quitter le Christianisme et venir au Judaisme[1]. Ce que voyant cest Empereur il le fit brusler publiquement à Mantoue. Derechef qu'a bon droict les parlements de France ont condanné à mort ceux qu'on a trouvé, induisans, faisans le sacrifice du Coq, ayans attiré divers à leur abomination et que ceslui ci estant en leurs mains n'eust point manqué de recevoir la punition méritée. Pourtant qu'il estoit nécessaire de procéder en ceste affaire sans vaciller ni hesiter, mais que comme au faict de Servet on eut l'advis des Suisses et autres lieux, ainsi faisant le mesme on se pourroit fortifier en sa résolution contre les divers jugements qu'on pourroit donner sur ce faict.

Le suivant priant d'estre excusé s'il n'estoit point de l'advis de ses freres, et ne pouvoit consentir ni au bannissement, ni au delai de la peine et punition de cest execrable, et monstrant le danger qu'il y avoit de supporter plus longtemps cest monstre, dit que l'advis de dehors ne pouvoit causer que du mal veu que on contenteroit les uns, on mescontenteroit les autres, et que plusieurs s'estonnoyent de ce retardement, on mestoit en danger plusieurs du populaire de croire ou ne croire point la Ste Trinité, et si Jesus-Christ est Dieu, par une telle tolerance et delay, que la manie et frenesie ou mélancholie de cest homme ne le pouvoit excuser en ses blasphemes non

[1] Il est fait ici allusion à David Reûbéni.

Digitized by Google

plus qu'un adultere n'est pas toleré à cause de l'humeur sanguine, un meurtrier à cause de l'humeur cholerique, un autre du phlegme. Et que pour le danger qu'on craignoit de le faire mourir en son endurcissement il faloit faire son devoir, et laisser les evenemens à Dieu, qui avoit mis cest homme en mains du Magistrat pour esprouver son zele, et qu'on n'avoit pas eu ces considerations en divers autres jugez à mort sans craindre ces consequences, et dont on avoit determiné plus absolument. Pourtant concluoit à rigueurs, adjoustant que si le Testament d'un melancholique ou furieux est valable, s'il conste qu'il l'a fait dans l'intervalle dilucide, aussi la melancholie et manie ne peut excuser un homme lorsqu'il continue en ses blasphemes hors de la manie, ayant le discours et la ratiocination entiere et estant revenu à soi.

Quelques uns des autres Pasteurs conclurent au delai pour les raisons susmentionnées tant pour voir s'il estoit bien revenu à soi mesme, que pour avoir advis de dehors, mais la pluspart panscherent à la severité, monstrant qu'il estoit question d'un monstre et non d'un homme, qui de vrai avoit eu quelque alienation d'esprit, mais par un juste jugement de Dieu contre lequel il s'estoit roidi, et avoit persisté non seulement en son impieté, mais aussi avoit tasché de la maintenir avec subtilitez et sophismes ayant compilé divers passages pour preuves de ses propositions abominables, avec tel artifice qu'on voyoit qu'il estoit bien à soi mesme, et que s'il avoit quelque melancholie, la malice predominoit, laquelle Dieu n'avoit pas permis qu'il cachast longtemps soubs ceste hypocrisie et feinte retractation le livrant à l'Esprit reprouvé par un jugement du tout estrange, tellement que le Magistrat pouvoit bien recognoistre jusques où il estoit obligé de proceder en tel cas.

A quoi un autre adjousta que Dieu parlant si expres, Tu racleras le meschant du milieu de toi, monstroit que telle atrocité ne permettoit pas de delai, et pour fortifier cest advis fut dit par l'un des autres, que s'il avoit proferé ces blasphemes ce n'estoit point seulement in furore, mais, ante et post furorem, et que le jugement de Dieu avoit fait que le mal avoit esclaté per furorem, pour descouvrir la malice que cest homme couvoit, dont le suivant conclud que veu l'atrocité de ces choses il n'y avoit rigueur qui ne deust estre exercée contre ce meschant.

Le Magistrat ayant oui les advis des Pasteurs et Professeurs les en remercia, declarant que suivant iceux il adviseroit comment il auroit à faire. Et le lendemain le Corps du Conseil estant allé és prisons pour le faire respondre, on le fit venir en la Chambre Criminelle où d'entrée il se prosterna à la Judaique approchant le front fort proche de terre. Et estant trouvé entierement rassi d'esprit sans aucun indice de frenesie et fureur, respondit à toutes les demandes qui lui furent faictes par le Premier Syndique et autres Senateurs avouant d'avoir tenu toutes les paroles ci devant mentionnées, les unes pendant son transport, disoit-il, les autres en pleine santé. Et estant

Digitized by Google

pressé de renoncer à ses meschantes opinions dit qu'il ne le pouvoit faire, pour le salut de son ame, dit par trois fois qu'il renonçoit son baptesme, ne voulant recognoistre en façon que ce soit Jesus Christ. ni comme vrai Dieu ni comme vrai homme, non plus aussi la Sᵉ Trinité, avouant d'avoir escrit sa confession avec les demonstrations des articles et ne s'en vouloir departir. Ce qu'oyant le Magistrat apres avoir travaillé deux heures à tascher de ramener ce miserable à son devoir, on se retira avec horreur. Mais on ne proceda point au jugement, que quelques jours apres, tant pour lui donner loisir de penser à soi, que pour voir s'il n'y auroit aucun retour de manie et mélancholie qui eust peu rendre le jugement suspect à diverses personnes. finalement il fut condamné à estre bruslé ayant auparavant esté estranglé à un posteau.

Le jour du supplice estant venu avant lequel le Magistrat avoit fait entendre aux Pasteurs la sentence donnée contre ledit Antoine, afin qu'ils se disposassent à le voir és prisons dès le matin pour tascher de le reduire à son devoir ou pour le moins resister vivement à ses impietés, sur le scrupule que quelques uns faisoyent que en hastant trop le supplice de ce miserable obstiné, on ne laissast tousjours quelque soupçon aux estrangers de s'estre trop precipité, qu'on ne se mist en danger de perdre le corps et l'ame tout ensemble, qu'on ne donnoit aucun lieu à quelque advis de Pasteurs signalez qui avoyent requis qu'on ne vinst point aux extremitez. Et pourtant qu'il seroit à desirer que pour le moins le Magistrat surcoyast l'execution de quelques jours ou de quelques sepmaines le tenant renfermé, à quoi concluant la Comp. des Pasteurs elle deputa deux de son corps au Magistrat le priant de considerer ces raisons et voir s'il y auroit moyen de dilayer, à quoi le Magistrat respondit qu'ils ne pouvoyent donner lieu à la demande des Pasteurs, que ce qu'ils en avoyent fait estoit par zele à la gloire de Dieu, lequel zele n'estoit point sans cognoissance, veu les escrits et paroles atroces du criminel les responses abominables qu'il leur avoit fait par deux fois sans aucun indice et apparence de manie ou frenesie, que d'ailleurs ils l'avoyent fait apres avoir oui l'advis des Pasteurs par lesquels il avoit esté jugé non seulement heretique et blasphemateur, mais coupable d'une apostasie generale de la Religion Chrestienne, criminel de Leze Majesté divine au premier chef, fils de mort, indigne d'estre supporté, mais plustost meritant d'estre retranché du monde, partant ne pouvoyent revoquer ni surcoyer l'execution de ce jugement. Ains ordonnoyent que tous les Pasteurs allassent incontinent vers le prisonnier criminel. de quoi le rapport ayant esté fait à la Compagnie. la pluspart des Pasteurs surtout ceux à qui selon l'ordre il escheoit d'aller aux prisons y allerent incontinent, plusieurs des autres y assisterent et s'employerent vivement à conveincre cest esprit d'erreur.

Ayant dit qu'on amenast le criminel, et icelui estant venu lui fut dit par l'un des Pasteurs que veu les choses passées, sa preparation de longue main à s'affermir en ses doutes et blasphemes, veu qu'il

Digitized by Google

s'estoit jetté au St Ministère ayant une créance contraire en son ame, veu qu'il avoit profané et honni les Stes Sacrements de l'Eglise Chrestienne, veu son parjure manifeste, veu ses blasphemes proferés de bouche, ses doctrines abominables couchées par escrit directtement contre la foi Chrestienne, son opiniastreté et resolution à perseverer en ceste impiété, nostre Magistrat avoit esté justement poussé et induit à venir à des remedes extremes, et pourtant qu'il avoit occasion de penser à soi, si jamais, qu'il n'estoit plus question de repliques, contradictions, rebellions, mais qu'il faloit recourir à Dieu avec un cœur tout brisé rompu et froissé du sentiment de sa douleur pour essayer s'il y avoit encore quelque lieu pour lui en ce grand abisme de ses misericordes et compassions, quelque voye à repentance, si la gueule du puits n'estoit point encore tout à fait fermée, mais que pour bien se preparer à cela il faloit recourir à Dieu, par prières ardentes, lesquelles on feroit pour lui et lesquelles il suivroit du cœur pour implorer la grace de Dieu, à laquelle parole il se leva et demanda s'il estoit condamné à mort, si on lui venoit annoncer la mort, et lui estant respondu, qu'oui, qu'il ne faloit pas laisser passer le peu de temps qui lui restoit sans l'employer à faire son salut et reparer les horribles scandales par lui commis, il dit, il me faut donc mourir, et baisant terre dit, le St Nom du grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel la terre soit benit eternellement. Et estant exhorté de se mettre à genoux pour prier avec les Pasteurs il dit, Je prierai Dieu pour moi, vous prierez Dieu pour vous, si vous voulez, ne se voulant mettre à genoux, ni faire aucun acte de dévotion avec eux, à l'occasion de quoi les Pasteurs dirent qu'il faloit qu'il obeist, et le geolier s'estant approché, pour le contraindre de s'agenouiller, il fit semblant de vouloir obéir, mais aux premiers mots de la prière il se releva incontinent secouant la teste, et se couvrant, marmonnant quelque chose entre ses dents. Ce que voyant le geolier et les sergens le voulurent contraindre de s'agenouiller, ce que toutesfois jamais il ne voulut faire, se seant sur terre, et finalement s'estendant sur terre tout son long, jusques à ce que la priere fust finie, après laquelle il demeuroit tousjours couché de son long la face baissée contre le plancher, jusques à ce qu'estant commandé de se relever et escouter ce qui lui seroit dit il se releva parlant et mourmonnant quelques prieres au grand Dieu d'Israel, et lui estant representé avec larmes et paroles vehementes le regret qu'on avoit du misérable estat auquel il s'estoit plongé et duquel auparavant il ne s'estoit soucié de se retirer quelques remonstrances serieuses qui lui eussent esté faite, pourtant qu'il estoit temps où jamais de penser à soi puis que dans peu d'heures il faloit aller comparoir devant celui que tant il avoit nié et blasphemé. Il respondit qu'il n'avoit point blasphemé, J'invoque et adore, dit-il, le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre, qui a fait ce beau Soleil, dès ma jeunesse j'ai tasché de servir à Dieu en conscience, de suivre le droit chemin, J'ai trouvé qu'il n'y a qu'un Dieu, ne me pouvant

Digitized by Google

resoudre qu'il y eust trois Personnes, J'ai trouvé que par le Nouveau Testament cela estoit maintenu, mais sachant qu'il y avoit une autre Escriture assavoir l'Ancien Testament, J'ai trouvé qu'il n'y avoit qu'un Dieu, et qu'il n'est jamais parlé de trois personnes, et autres telles paroles qu'il avoit dites à diverses autres fois auparavant. Pourtant qu'il ne pouvoit ni ne devoit donner lieu à une autre croyance que ce seroit estre contre sa conscience. A quoi lui estant objectés les passages de l'Ancien Testament tant pour prouver la Trinité que la personne et office de Jesus Christ. il éludoit le tout comme auparavant, dit que les sepmaines de Daniel se devoyent entendre de sepmaines de sepmaines assavoir autant de Jubilez qui fait 1300 ans, dont lui estant monstré l'absurdité en ce qu'il est monstré du Conducteur du peuple à venir qui devoit destruire la cité par les ailes abominables et lui mesme advouant que ce Conducteur estoit Vespasian ou Titus son fils il n'estoit pas recevable de dire que à l'esgard du Christ les sepmaines fussent sepmaines de sepmaines, des qu'à l'esgard de la destruction ce n'estoyent que sepmaines d'années, veu que cela est contenu en la mesme prophetie et annonciation de l'ange Gabriel Daniel 9. Il n'eut que repliquer à cela ni à plusieurs autres passages qui lui furent alleguez sur tout des PSeaumes 2 et 110. sinon qu'il detorquoit divers passages qu'il opposoit et ne vouloit jamais donner lieu à aucune retractation de ses erreurs et blasphemes.

Lui fut aussi demandé quelque chose de certaine confession qu'il avoit faite pendant sa maladie dans sa prison, ses gardes lui ayant oui demander pardon à Dieu de quelques souillures et vilainies, il dit qu'il n'estoit pas tenu d'en respondre. que nous n'estions pas des prestres pour recevoir des confessions auriculaires. A quoi estant repliqué que non mais puis que lui mesme l'avoit dit et que cela donnoit scandale il estoit obligé si la chose estoit vraye de reparer le scandale par sa confession, Ce qui fit qu'il en parla et dit n'avoir jamais pensé à aucune meschanceté de telle nature, qu'il avoit esté en Italie et avoit esté mené en un bourdeau à Bresse, mais qu'il n'y avoit rien commis et n'avoit touché personne.

Lui estant demandé à la requeste de quelques Pasteurs du bailliage de Gex qui estoyent présents comment il avoit baptisé les enfans, si au nom du Père du Fils et du St Esprit, il dit qu'oui, et qu'il en avoit très grand regret, finalement sur la requeste faite par les Pasteurs au Magistrat que les escrits d'icelui ne fussent pas bruslez mais plus tost renfermez afin qu'on eust un memorial de ce pourquoi il estoit condanné à mort, et que ce n'estoit pas pource qu'il avoit esté Papiste, et eslevé entre les Jesuites, mais pour des horribles blasphemes proferez et escrits contre la Ste Trinité, en la Personne de nostre Sauveur, et tous les mystères de l'Evangile, Le Magistrat ayant ordonné que ses escrits seroyent gardez apres qu'il les auroit signez de sa main, le secrétaire d'Estat estant venu es prisons, et lui ayant produit ses escrits demandant s'il les recognoissoit et les vouloit signer, Il advoua les recognoistre, s'approcha pour

Digitized by Google

les signer, dont les Pasteurs le voulans destourner et taschans de l'effroyer afin qu'il eust quelque horreur, Il se roidit plus qu'auparavant, prend la plume et signe le tout en trois endroits assavoir au bout des douze articles, la demonstration d'iceux, et l'exposition ou plus tost dépravation du 53e d'Esaie. Depuis continua tousjours à rejetter tout ce qui lui estoit dit par les Pasteurs sans donner aucun lieu à la Vérité ni retractation de ses blasphemes jusques à ce que le Lieutenant de la Justice estant venu, et lui ayant commandé de le suivre pour ouir sa sentence il fut mené devant le Tribunal attendant la venue des Syndiques. C'est là où les Pasteurs lui reprochant l'atrocité de son crime, le gouffre où il estoit prest de tomber, les ardeurs eternelles qui lui estoit preparées s'il ne se retiroit de ses blasphemes abominables, et ne donnoit gloire à Dieu tant s'en faut qu'il donnast lieu aux exhortations et adjournements qui estoyent faits à sa conscience qu'au lieu de donner gloire à Jésus Christ devant le St Tribunal duquel il alloit comparoir beaucoup plus terrible que celui des Juges terrestres, jamais il ne le voulut recognoistre, mais dit, il n'y a qu'un Dieu, J'adore le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre. Et les Syndiques estant monstez sur le Tribunal apres la lecture du proces faite par le Secretaire d'Estat, à laquelle il ne contredit point l'escoutant fort attentivement, avant le recri de l'arrest ou sentence, le Premier Syndique lui disant que c'est qu'il avoit à dire là dessus, et qu'il demandoit estant exhorté par les Pasteurs de se jetter à genoux et demander misericorde à Dieu, et au Magistrat, finalement il se jetta par terre et adora à la Judaique et disant béni soit le grand Dieu, le seul Dieu d'Israel, J'adore ce seul Dieu qui a fait le ciel et la terre, apres quoi le Syndique ayant donné l'arrest au Secretaire en fut faite lecture, par lequel il estoit condamné à estre lié, et mené en la place de plein palais, et là estre estranglé à un posteau et puis bruslé.

Là dessus le Lieutenant commanda à l'executeur de le saisir pour le lier et mener au supplice, et lors les Pasteurs s'efforçans de convertir ceste ame endurcie lui representans la grandeur de son crime, les liens eternels dont il alloit estre lié, le gouffre où il s'alloit precipiter, et ainsi qu'il donnast gloire à Jesus Christ et Fils eternel de Dieu eternel qu'il avoit tant blasphemé afin de trouver grace devant lui, il ne cessa de continuer ses exclamations du grand Dieu d'Israel, et au chemin lui estant dit le passage du PSeaume 2. Baisez le Fils, en Hebrieu, il acheva le dit passage et en adjousta plusieurs autres en Hebrieu, sans jamais vouloir donner lieu à aucune remonstrance. Estant pres du buscher ou posteau où il devoit estre executé, les Pasteurs l'adjurants et conjurans à ceste heure là et en ce temps de penser à soi qu'il y avoit encor temps de recourir à la misericorde de Dieu confessant son peché, confessant Dieu tel qu'il s'est manifesté au Viel et au Nouv. Testament, que ce Jesus Christ qu'il avoit blasphemé et blasphemoit avoit pardonné à un poure brigand, qu'il avoit dit que tout blaspheme prononcé contre lui pouvoit estre pardonné, pourveu qu'il n'y eust point de blaspheme contre l'Esprit. A

Digitized by Google

quoi au lieu de respondre il commença à grincer les dents et tourner les yeux, disant qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et qu'il vouloit mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, prit son chapeau et le le jetta en l'air disans, Allons, allons mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, Il n'y en a qu'un, il n'y en a point d'autre.

Sur quoi lui estant repliqué que nous ne recognoissions qu'un seul Dieu, mais qu'il estoit un avec le Fils et le St Esprit, en ceste Ste Trinité, et que sans le Fils et le St Esprit il ne recognoissoit point le vrai Dieu d'Israel, mais qu'il se forgeoit un Dieu de Turc, un fantosme, il s'escria il n'y a qu'un Dieu, ne croyez pas ce qu'on vous dit, Je n'en recognoi point d'autres, grinçant les dents et secouant la teste faisant des gestes estranges surtout quand on lui parloit de nostre Seigneur et Sauveur Jesus Christ, ce qui donna occasion à l'un des Pasteurs de dire au peuple, Mes freres voyez vous ici l'ennemi de nostre Sauveur qui blaspheme et maudit nostre Seigneur Jesus Christ, qui ne le veut point recognoistre, à laquelle parole tout le peuple fremit et eut telle horreur que de tous costez on entendit un bruit sourd, de quoi au lieu de s'esmouvoir, il se roidit en sa malice, et dit non il n'y a qu'un Dieu, puis qu'il n'y a qu'un Dieu il ne peut pas y avoir trois Personnes. Je ne veux point recognoistre tout cela, Je ne recognoi que le seul vrai Dieu d'Israel, seul en essence, seul en Personne, tout le reste n'est point. A ceste parole l'un des Pasteurs lui disant que s'il continuoit à parler ainsi on lui couperoit la langue, il se moqua de cela et tirant la langue fort avant dit, Tenez là, faites la couper, persistant toujours en ces propos abominables, sur quoi ayant esté fait signe à l'executeur qu'il lui serrast tant soit peu le garrot afin qu'il fust empesché de parler et qu'il escoutast la priere et les exhortations des Pasteurs, la priere estant commencée, ou les Pasteurs faisoient mention d'un seul Dieu Père, Fils et St Esprit, parlant de Jesus Christ nostre Seigneur, quoi qu'il ne peust parler à ceste parole il grinça les dents, et jetta un soubris de rage et de mespris, frappant du pied sur le buscher, et monstrant des signes et indices qu'il mouroit en son impieté, finalement la priere estant achevée et le bourreau l'ayant deslié du posteau où il avoit esté estranglé on le vit remuer la teste et les jambes lors que le feu fut mit au buscher, tellement qu'il sentit encor l'un et l'autre supplice en son corps, avec grande apparence que son ame en alloit souffrir un autre plus severe, sinon que Dieu par ses misericordes infinies et incomprehensibles aist voulu faire triompher ses grandes compassions par dessus la malice de cest execrable lui faisant la grace de le recognoistre en la dernière heure de sa vie. Mais cela estant caché par devers Dieu, cest exemple doit donner une juste frayeur à un chacun pour se rendre docile à croire ce que Dieu nous a revelé en sa parole, sans l'assubjectir à nos sens et raisons, Veu que Dieu ne laisse point impunis ceux qui par une curiosité audacieuse veulent sonder ces mystères par dessus la revelation, et celui qui veut sonder la Majesté de Dieu sera abismé par la gloire.

Digitized by Google

Page 29 du même registre :

Du Vendredi 19 May 1626.

Proposé qu'il y avoit ici un estudiant en Théologie de Metz nommé Sieur Antoine recommandé à la Compagnie qui a present estoit fort travaillé de la fiebure et en necessité, partant la Compagnie estoit requise de lui tendre la main. Advisé de lui bailler quatre talers, ce qui a esté fait.

Page 78 du même registre :

Le Sieur Antoine estudiant en Theologie se retirant d'ici, et n'ayant pour fournir aux frais de son voyage a esté recommandé à la charité de la Compagnie, laquelle lui a ordonné quatre ducatons qu'il a receu de Mons. Prevost, outre quelque chose de Mons. le Recteur, du Vendredi 21 Mars, il n'y a eu autre.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

ERREURS RÉCENTES

CONCERNANT D'ANCIENNES SOURCES HISTORIQUES

M. A. Schlatter, professeur de théologie, qui est connu par des travaux, parus en 1893, sur la topographie et l'histoire de la Palestine [1], a publié récemment une étude [2] qui forme, en partie, la suite de ses travaux antérieurs. Dans cette étude, il expose à nouveau le soulèvement des Juifs de la Palestine sous Barkokhba et les événements qui ont précédé cette révolte, en s'appuyant principalement sur les indications fournies par la littérature traditionnelle des Juifs. La thèse que M. Schlatter oppose à ceux qui ont raconté avant lui l'histoire du temps d'Adrien, et en faveur de laquelle il s'efforce d'invoquer les assertions des Tannaïtes, peut se résumer ainsi (p. 1) : Dans l'année 130, Adrien rendit aux Juifs l'emplacement où s'élevait autrefois le temple. Cette marque de bienveillance et les travaux commencés pour la reconstruction du temple réveillèrent dans les cœurs les espérances messianiques et eurent pour conséquence l'établissement de la royauté messianique de Barkokhba. Survint alors la guerre de Barkokhba (132-134) ; celle-ci terminée, Adrien fit construire la ville nouvelle d'Aelia.

Il est certain qu'à la lumière de l'interprétation nouvelle de M. Schl., plusieurs faits se comprennent mieux et qu'en dépit de l'absence de tout renseignement direct, on trouve moins étrange l'espoir nourri par les Juifs de restaurer Jérusalem et le culte du temple dans la première année du règne de Barkokhba. L'identifi-

[1] *Zur Topographie und Geschichte Palästina's.*

[2] Cette étude, intitulée : *Die Tage Trajans und Hadrians*, a paru dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1re année, 3e fascicule, Gütersloh, 1897, p. 1-100. Ce fascicule contient, à la fin, un travail de M. A. Foss, *Leben und Schriften Agobards, Erzbischofs von Lyon*, qui présente également de l'intérêt pour l'histoire des Juifs.

Digitized by Google

cation qu'il propose d'établir entre אלעזר הכהן, c'est-à-dire le grand-prêtre des monnaies de Barkokhba, et l'Eléazar ben Harsôm des sources talmudiques qui, d'après le traité de *Semahot*, VIII, vivait בשעת הסכנה, semble également assez plausible. Mais il n'est pas moins vrai que l'argumentation de M. Schl. ne réussit pas à convaincre, parce que notre auteur n'est pas suffisamment familiarisé avec les sources où il puise ses renseignements et qu'il ne sait pas les utiliser avec une clairvoyance assez sagace. Son travail présente encore un autre point faible : par une sorte de dédain pour ses devanciers, il néglige de mentionner leurs opinions et surtout de les réfuter, présente presque comme des axiomes ses propres opinions, qui sont parfois très sujettes à caution, et fait ainsi douter de la justesse de ses vues. Néanmoins, pour l'étude de l'histoire juive, on devra tenir compte dorénavant des importantes recherches de M. Schlatter, et nul ne pourra sérieusement traiter des temps de Trajan et d'Adrien sans connaître ses travaux sur cette période. Mais il me paraît utile de rectifier ici certaines erreurs commises par M. Schl. en recourant aux sources. On verra que si notre auteur s'est trompé, ce n'est pas seulement parce qu'il n'a pas su tirer tout le profit possible des sources qu'il avait sous les yeux, mais aussi parce qu'il n'a tenu aucun compte des recherches et des opinions de ses devanciers [1].

1. Page 9, M. Schl. dit : « Du côté juif aussi, on établit une différence entre la persécution d'Adrien et celle d'Antiochus Épiphane, car les docteurs disent : Les premières eaux firent manger de la viande de porc, les dernières causèrent la mort (*Midrasch rabba* sur Nombres, § 20). Les édits d'Adrien ne forcèrent pas les Juifs à manger de la viande de porc, mais firent prononcer de nombreuses condamnations à mort. » Ainsi, d'après notre auteur, les « premières eaux » désigneraient allégoriquement les persécutions d'Antiochus Epiphane et les « dernières eaux » les persécutions d'Adrien, sans doute d'après Psaumes, CXXIV, 4-5. Cette interprétation lui paraît si certaine qu'il n'a pas cru nécessaire d'ajouter au passage cité un mot d'éclaircissement. Or, il se trompe absolument. Aussi bien dans les sources secondaires qu'il cite (*Nombres rabba*, ch. XX, éd. Wilna, § 21) que dans la source primitive, c'est-à-dire le Talmud de Babylone (*Yoma*, 63 *b*, et

[1] Comme trait caractéristique de la légèreté avec laquelle M. Schlatter indique parfois les sources, je citerai ici le fait suivant. Page 31, il indique comme source, pour la formule de bénédiction ברוך הטוב והמטיב, le *Midrasch rabba* sur Nombres, ch. XXIII, au lieu de citer les vraies sources, qui sont le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 69 *a*), celui de Babylone (*Berachot*, 48 *b* ; *Taanit*, 31 *a* ; *Baba Batra*, 121 *b*) et *Echa rabbati* sur II, 2.

Digitized by Google

Houllin, 106 *a*), on reconnaît facilement que מים הראשונים désignent l'eau avec laquelle on se lave les mains *avant* le repas, et מים האחרונים celle qui sert *après* le repas. En négligeant de se laver les mains avant ou après le repas, les personnes dont parlent certaines anecdotes racontées ailleurs s'exposaient aux conséquences fâcheuses énumérées dans le passage talmudique.

2. P. 21. « Juda ben Baba faillit être considéré comme prophète, titre que nul ne posséda depuis Samuel le Petit. Les disciples de ce dernier (pas ceux d'Akiba) voulaient proclamer à propos de Juda qu'il était inspiré de l'esprit saint, mais *l'heure fut troublée*, c'est-à-dire la guerre éclata (*Tosefta Sota*, XIII, éd. Zuckermandel, 319, ligne 7). » Un simple coup d'œil jeté sur le texte montre que M. Schl. ne l'a pas compris. Voici, en effet, ce que dit la Tosefta : אף על ר' יהודה בן בבא בקשו לומר תלמידיו של שמואל אלא שנטרפה השעה. M. Sch. semble avoir traduit ainsi : « Les disciples de Samuel voulurent aussi dire de Juda [qu'il était animé de l'esprit saint], mais... » Mais תלמידיו est une faute pour תלמידו, et בקשו לומר n'a pas de sujet déterminé, ou plutôt le sujet est : *on*. Le texte du ms. d'Erfurt imprimé dans l'édition Zuckermandel est défectueux dans ce passage ; il est plus complet et, comme le prouve le contexte, plus correct dans la variante indiquée par Z. en note d'après le ms. de Vienne et les éditions, variante dont M. Sch. n'a tenu aucun compte. La voici : ואף על ר"י בן בבא התקינו שיהו אומרין עליו הא עניו הא חסיד תלמידו של שמואל הקטן. Ce passage doit être expliqué ainsi : De même qu'on a prononcé sur Samuel le Petit ces paroles élogieuses הא עניו הא חסיד תלמידו של הלל, de même on aurait exprimé cet éloge sur Juda ben Baba, à la mort de ce docteur, si les circonstances, c'est-à-dire les persécutions d'Adrien, n'y avaient fait obstacle. Voir les passages parallèles dans j. *Sota*, 24 *b*, ligne 39, et b. *Sota*, 48 *b*, où il y a également בקשו comme dans le ms. d'Erfurt. Mais M. Sch. a négligé ces passages.

3. P. 24. M. Sch. corrige, dans *Mischna Taanit*, IV, 8, אפוסטומוס en אפוסטוטיס, mot dans lequel il voit *apostat*. Cette correction n'est pas nouvelle. On la trouve déjà dans l'*Aruch* de Kohut, I, 222 *b*, citée au nom de M. Hochstaedter, qui croit que cet apostat est Alcime. Mais, comme le mot grec ἀποστάτης ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature talmudique et midraschique et qu'il est très vraisemblable que la Mischna désigne par son nom l'homme qui, le 17 tammouz, a brûlé la Tora, la correction proposée ne paraît pas admissible. M. J. Derenbourg (*Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 58 s.) pense au nom de Postumus ou Septimus, nom qu'aurait porté le soldat romain qui, d'après Josèphe

Digitized by Google

(*B. J.*, II, 12, 2), a déchiré et jeté au feu un rouleau de la Loi. D'après M. Halberstam (*Revue*, II, 127), אפרסטרמוס, avec une légère correction, serait Faustinus, nom que portait Jules Sévère, le général d'Adrien. Mais en admettant même la correction proposée par M. Schl., nous ne pourrions jamais voir dans cet apostat, comme le fait notre auteur, Elischa ben Abouya, désigné par les Tannaïtes sous le nom de *Ahèr*. Car on ne comprendrait pas pourquoi il ne serait pas appelé אחר ici également, ni qu'il eût accompli une action aussi abominable et, s'il s'en était réellement rendu coupable, que son disciple Méïr fût resté en relations avec lui.

4. P. 27. « Les μουσεῖα (musées) — בי מוסייאות — que les païens ont fait construire pendant la persécution sont interdits même quand la persécution a disparu. » C'est ainsi que M. Schl. traduit le passage de la *Tosefta Aboda Zara*, v, 6 (éd. Zuck., p. 468, l. 26). Il prend donc l'initiative, sans autre explication, d'enrichir le lexique talmudique de ce mot nouveau et introduit pour la première fois dans l'histoire de la Palestine l'idée que ce mot représente, en songeant probablement au Musée d'Alexandrie. Il continue alors par les réflexions suivantes : « C'est un trait caractéristique d'Adrien que cet empereur, au moment même où il ordonnait de sanglantes persécutions, conservait l'illusion d'être le bienfaiteur des Juifs. Dans sa pensée, il les guérissait de leurs superstitions et les initiait à la civilisation grecque... Ce fait est encore important à un autre point de vue : il prouve que la persécution a duré plusieurs années. Car il fallait du temps pour élever de tels édifices, qui n'ont certes pas été construits pendant la guerre. La Halakha mentionne seulement les μουσεῖα et non pas les temples, parce qu'elle n'avait plus besoin d'interdire aux Juifs de fréquenter les temples des païens. » Toutes ces observations et déductions de M. Schl. ne reposent, en réalité, que sur une leçon incorrecte du ms. d'Erfurt de la Tosefta. Car ce ms. seul écrit en deux mots le terme que M. Schl. rend par μουσεῖα et qui partout ailleurs est écrit בימסיות, de βωμός, « piédestal pour des idoles » ou « autel ». Cf. Levy, I, 219. La leçon exacte est בומסיות ; elle se trouve dans la Mischna éditée par Lowe (*Aboda Zara*, IV, 6) : בומסיות של מלכים הרי אלו מותרין מפני שמעמידין אותן... Voir aussi, pour ce passage de la Mischna, les explications d'*Aboda Zara*, 53 *b*. Il aurait suffi que M. Schl. se rappelât que le mot העמיד ne peut pas signifier « élever une construction » pour éviter de se laisser égarer par la mauvaise orthographe (בי מוסיות) du ms. d'Erfurt.

5. P. 29, note 1. M. Sch. cite le mots ירידה של בוטנה de j. *Aboda Zara*, 39 *d*, et les traduit exactement, ce semble, en leur faisant

Digitized by Google

désigner le marché tenu près du térébinthe, dans le voisinage d'Hébron. Mais il omet de mentionner le passage parallèle de *Genèse rabba*, ch. 47, fin, et de rappeler que déjà M. Neubauer (*La Géographie du Talmud*, p. 262) a établi un rapprochement entre ירד בבטנן de Genèse rabba et la localité de Betanin qu'Eusèbe place dans le voisinage d'Hébron.

6. P. 31 s. D'après M. Schl., le récit de *Meïla*, 17 *b*, « rappelle les événements qui provoquèrent l'édit de tolérance » par lequel Antonin le Pieux mit fin aux persécutions ordonnées par Adrien. En réalité, ce récit, où Eléazar, fils de Yosé ben Halafta, joue un rôle, se rapporte à une époque postérieure, peut-être à l'année 163, année où Simon ben Yohaï chassa — selon ce même récit — un démon du corps de la fille de l'empereur (cf. *Revue*, XXXV, 286).

7. P. 42. « L'assertion suivante est attribuée à R. Judan, docteur du IIIe siècle : *Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours* (*Midrasch rabba* sur Lam., II, 3). Ce passage ne se trouve pas au milieu des matériaux qui se rapportent à l'an 70, mais avec ceux qui font connaître les souffrances infligées par Adrien. » Autant de mots, autant d'erreurs. L'auteur de cette assertion, ר' יודן, n'est pas du IIIe siècle, mais florissait vers le milieu du IVe. L'assertion elle-même, qui se rapporte à ce texte : הרס בעברתו מבצרי בת יהודה, est ainsi conçue : כל בירה ובירה שהיתה בירושלים לא היתה ראויה להכבש פחות מארבעים יום וכיון שגרמו עונות הרס... Il ne faut pas traduire : « Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours », mais « chaque fort était assez solide pour résister au moins quarante jours, mais la colère de Dieu, provoquée par les péchés d'Israël, amena plus rapidement la chute de ces forts. » Rien, dans ce passage ou dans le contexte, ne prouve qu'il se rapporte à l'époque d'Adrien. L'agadiste pensait sans doute avant tout à la destruction de Jérusalem par Titus, mais rien ne démontre qu'il n'ait eu en vue la victoire de Nabuchodonozor. Les conclusions tirées de ce passage par M. Schl. ici et dans son ouvrage précédent (*Zur Topographie*, p. 140 et 146) sont donc inexactes.

8. P. 47 et 51. Lorsque R. Yosé dit que « la modestie de זכריה בן אבקולוס a causé l'incendie du temple » (*Tosefta Sabbat*, XVI, 13 ; éd. Z., p. 135, l. 12), il a en vue, d'après M. Schl., un événement du temps d'Adrien. Mais notre auteur s'abstient de comparer l'assertion de R. Yosé avec celle de R. Yohanan, qui en découle (*Guittin*, 56 *a*), bien que les mots de R. Yosé ne se comprennent que par le récit de *Guittin* (voir aussi *Echa rabbati* sur IV, 2). Or ce récit se rapporte sans contredit à la destruction du temple par

Digitized by Google

Titus et aux événements qui ont précédé cette catastrophe. Il est vrai que M. Schl. place aussi l'incident de Kamça et Bar Kamça à l'époque d'Adrien (p. 60). M. Schl. se trompe également en corrigeant אבקולוס en Euptolemos. Ce Zacharia ben אבקולוס ou, selon une variante, אפיקולוס est aussi mentionné par Josèphe, *B. J.*, IV, 4, 1, qui l'appelle Z. b. Amphikoulos (cf. Derenbourg, *Essai*, p. 267). M. Schl. prétend que la discussion entre les écoles de Schammaï et de Hillel à propos de laquelle on cite l'opinion de Zacharia ben אבקולוס, dans la Tosefta, ne peut avoir eu lieu qu'après l'an 70, mais cette assertion ne s'appuie sur rien.

9. P. 50. « Yohanan dit au nom du patriarche Juda Ier : *Kokab sortit de Jacob* (Nombres, XXIV, 17); il ne faut pas lire Kokab, mais Kozeb (Midrasch rabba sur Lament., II, 2). » Le passage cité par M. Schl. est la reproduction de ces mots d'*Echa rabbati* : אמר ר"י רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב. Mais, comme je l'ai établi dans mon *Agada der Tannaïten*, I, 291, ce passage a forcément le même sens que le passage de j. *Taanit*, 68 *d* : תני ר' שמעון בן יוחי עקיבא רבי היה אומר דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מי'. Dans *Echa r.*, ר"י ne désigne pas R. Yohanan, mais R. Juda ben Ilaï, et רבי ne désigne pas le patriarche Juda Ier, mais Akiba (car c'est un disciple d'Akiba qui parle et qui dit : mon maître, רבי). Ce fut, en effet, Akiba qui eut recours à la méthode favorite de אל תקרי pour appliquer la prophétie messianique des Nombres à celui qu'il avait reconnu comme Messie. Au lieu de כוכב, il lut alors כוזב ou כוזבא, c'est-à-dire בר כוזבא « l'homme de Kozéb », qui, à la suite de l'interprétation d'Akiba, fut appelé בר כוכבא. Ce nom signifiait, aux yeux des adhérents de Bar-Kokhba, que sa mission était déjà indiquée dans la Bible, comme l'avait expliqué Akiba. On aurait donc tort, comme l'ont fait MM. Derenbourg (*Essai*, 423) et Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 570), de donner au mot כוזב, dans *Echa r.*, le sens de « trompeur[1] ». De plus, M. Schl. expose inexactement les faits, quand il dit (p. 52) : « Le vrai nom, celui de *Bar-Kokhba*, disparaît pour faire place à celui de *Bar-Kozéba*, que les Juifs déçus avaient sûrement formé d'après le premier. » Les deux noms donnés à celui que R. Akiba avait reconnu comme chef sont exacts. Il s'appelait [Simon] bar Kozéba et fut nommé Bar-Kokhba par ses partisans. Mais après son échec, on cessa naturellement de le désigner par ce dernier nom, qui ne fut maintenu que dans les sources chré-

[1] M. J. Derenbourg dit lui-même dans ses « Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzêbâ (Mélanges publiés par l'École des Hautes-Études, Paris, 1878, p. 158) : « Kôzêbâ est le nom d'une localité mentionnée I Chron., IV, 22, probablement identique avec l'ancien *Kezîb* (Gen., XXXVIII, 5), dont c'est la forme araméenne. »

Digitized by Google

tiennes. Dans les milieux chrétiens, on continua, sans doute par moquerie, de l'appeler « Fils de l'étoile ». La tradition juive a conservé seulement le nom primitif, mais rien ne prouve qu'on n'ait également songé à l'étymologie du mot כוזבה, lieu natal de notre héros.

10. Dans j. *Berakhot*, 13 *b*, en bas, et j. *Aboda Zara*, 40 *a*, il est dit que R. Gamliel, se promenant un jour sur la montagne où s'élevait le temple (et non pas sur l'emplacement du temple) et apercevant une belle païenne, prononça une formule de bénédiction. M. Schl. dit (p. 74) qu'il s'agit de Gamliel II. Cela est possible, car ce docteur a visité les ruines du temple en compagnie d'autres Tannaïtes. Mais je crois plutôt qu'il s'agit de Gamliel I et que ce fait s'est passé avant la destruction du temple. Le passage parallèle d'*Aboda Zara*, 20 *a*, nomme רבן שמעון בן גמליאל, au lieu de ר' גמליאל. Si c'est là la bonne leçon, ce docteur serait Simon, fils de Gamliel Ier.

11. Dans son argumentation (p. 76) sur le passage de *Tosefta Berakhot*, VII, 2, et les passages parallèles relatifs à Simon ben Zôma, M. Schl. part de cette hypothèse que אוכלוסא, אוכלוסין désigne exclusivement une troupe de soldats. Or, ce mot s'applique à une foule quelconque (Voir mon *Agada der Tannaiten*, I, 430 s.). Les explications qui suivent la formule de bénédiction proposée par Ben Zôma émanent de ce docteur lui-même ; dans *Berakhot*, 58 *a*, elles sont introduites par les mots הוא דהה אומר.

12. P. 80 s. M. Schl. prétend qu'Eléazar b. Çadok et Abba Saül, fils de la Batanéenne, étaient établis à Jérusalem après l'an 70 et que tout ce qui est raconté relativement au séjour d'Eléazar à Jérusalem a eu lieu après 70. Mais ses arguments ne sont nullement probants. On peut continuer à s'en tenir à l'opinion admise jusqu'à présent, qu'il s'agit de l'époque antérieure à la destruction de Jérusalem par Titus. Il est certain que M. Schl. n'a pas raison quand il identifie notre Abba Saül בן בטנית avec Abba Saül d'*Abot*, II, 8 (p. 83). Ce dernier est un Abba Saül plus jeune et plus connu ; l'assertion qui est mentionnée en son nom dans *Abot*, II, 8, est une tradition que, d'après une version des *Abot di R. Nathan*, il a rapportée au nom d'Akiba (cf. *Agada der Tannaiten*, II, 366).

13. Les mots זונין הממונה de *Tosefta Pesahim*, II, 11 (éd. Z., p. 159, l. 9) sont traduits par M. Schl. (p. 85) « le chef des prêtres Zénon ». Mais ממונה, dans ce passage, ne désigne pas cette dignité, mais le surveillant de l'école. Ce même Zénon est appelé une fois ר' זינון הזקן (j. *Berachot*, 7 *d* ; cf. Levy, III, 142 *a*).

14. Les réflexions de M. Schl. (p. 92 s.) sur Pappos ben Juda et

Digitized by Google

ses rapports avec Akiba ainsi que sur l'incarcération de ce dernier supposent comme certaine l'identité de ce Pappos avec son homonyme, le frère de Julien. Or cette identité n'a en sa faveur qu'une interpolation du *Sifra* sur Lévitique, XXVI, 9 (éd. Weiss, 111 *d*), qui est manifestement incorrecte. Tout le récit de M. Schl. repose donc sur des données incertaines. Notre auteur ne fait pas valoir des arguments plus sûrs quand il affirme que le récit de *Genèse rabba*, ch. 64, où Josua ben Hanania calme le peuple surexcité par l'interdiction de reconstruire le temple, a en vue la reconstruction qui avait été autorisée par Julien l'Apostat, et que l'intervention de Josua ben Hanania est un anachronisme imaginaire (p. 94 s.). Jusqu'à présent, on avait toujours admis que ce récit intéressant de Genèse rabba avait un fond historique.

Budapest, avril 1898.

W. BACHER.

Digitized by Google

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉREÇ »

(SUITE [1])

V

PARTIES NARRATIVES

Les parties narratives du traité D. E. réclament un examen approfondi, car le caractère gnomique de cet ouvrage est sérieusement altéré par l'intercalation de ces anecdotes (מעשיות). Quoique nous soyons habitués à rencontrer dans la littérature rabbinique de pareilles historiettes édifiantes, ici, dans ce recueil de courtes maximes, il est douteux que ces contes aient figuré originairement. Dans le modèle des collections de ce genre, dans le traité *Abot*, ces historiettes manquent presque tout à fait [2]; tous les récits qui s'y rattachent ont trouvé place dans l'ouvrage secondaire intitulé *Abot di R. Nathan*. Le morceau דרכן של תלמידי חכמים, que nous avons si souvent désigné comme la partie la plus ancienne de D. E., ne contient pas un seul récit, et cela est vrai aussi du chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, qui, selon le *Mahzor Vitry*, fait partie du דרכן [3]. Même dans les chapitres de

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 27.

[2] *Abot*, I, 17 : כל ימי גדלתי בין החכמים ; II, 6 : אף הוא ראה גולגולת ; II, 8 : חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן ז' ; VI, 9 : סעם אחת הייתי מהלך בדרך. Ce dernier cas seul peut être compté dans la catégorie des מעשיות, et là aussi l'historiette ne se trouve pas dans le véritable *Abot*, mais dans la baraïta קנין תורה, dans un chapitre qui a été inséré entièrement dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *b*, comme le פרק ר' מאיר.

[3] De même, d'après *Halachot Gedolot*, comme nous en avons déjà souvent fait la

Digitized by Google

Z. dans le *M. V.* (VIII), il n'y a pas encore de contes. Une fois où un récit de ce genre serait nécessaire pour illustrer ce qui vient d'être dit, il n'est indiqué que brièvement (VIII : מעשה היה והרג בעל הבית את בנו); mais dans R., IX, à la fin, cette histoire est contée tout au long. Dans le même chapitre VIII de Z., on lit encore le récit de R. Akiba : כך היה תחילת תשמישי לפני חכמים. La même histoire est citée par Tosafot dans *Ketoubot*, 17 *a*, d'après הלכות דרך ארץ; dans *Meguilla*, 29 *a*, d'après מסכת דרך ארץ; dans *Mahzor Vitry*, p. 722, cette histoire est rapportée au même endroit. Cependant je ne crois pas que ce récit serait ici à sa véritable place, tant il contraste avec le caractère de cette partie de D. E. Z. Tosafot cite aussi cette histoire d'après *Semahot*, IV, à la fin, où elle se trouve en effet et où elle est à sa place, car il y vient d'être question de l'enterrement d'un cadavre trouvé en plein champ [1]. Dans j. *Nazir*, 56 *a*, la même histoire revient avec le même contexte. Comme suite à cette anecdote, il est dit dans ce Talmud : הוא היה אומר דלא שימש חכימי קטלא חייב « Il disait aussi : Celui qui n'a pas fréquenté les sages est digne de mort ». Cette phrase a été modifiée ainsi dans D. E. Z., VIII : וכל העובר על דברי חכמים חייב כרת וכל הפוסל פוסל [2] « Et quiconque transgresse les paroles des sages est passible de *Karet*... »; c'est seulement parce que cette phrase *précède* ici le récit, au lieu de le *suivre* comme dans le Talmud palestinien, qu'on a trouvé moyen d'y rattacher le récit, et ceci prouve bien qu'il n'est pas ici à sa place primitive.

Aucun récit ne fait donc partie des neuf chapitres de D. E. Z. Les récits sont, au contraire, très nombreux dans D. E. R. Déjà,

remarque. Il faut encore mentionner ici que dans *Mahzor Vitry* il y a d'autres morceaux qui sont comptés comme faisant partie de דרכן et qui, dans les éditions, ont une place toute différente, par exemple la maxime כל זמן שאדם חוטא מורא הבריות עליו « Tout le temps qu'un homme pèche, il a peur de l'opinion », qui chez nous se trouve dans Z., VIII ; ensuite הנכנס למרחץ, à la fin du même chapitre, morceau dont nous avons déjà dit plus haut qu'il n'est pas à sa véritable place. Dans le même chapitre, la phrase כל המשפיל את עצמו est ainsi conçue dans *Halachot Guedol.* : כל המשפיל את עצמו מגבירין אותו וכל המגביה את עצמו משפילין אותו וכה"א (יחזקאל כא לא) זאת לא זאת השפלה הגבה והגבוה השפיל. Dans les éditions, il y a כל המשפיל את עצמו מכוין את שמו ויתו, ce qui est sûrement faux et même incompréhensible ; le verset biblique ne s'y trouve pas. Il se confirme donc que ce chapitre n'a pas été conservé tel qu'il était primitivement.

[1] Au lieu de תחילת תשמישי, il y a là תחילת זכותי, avec cette conclusion : וכשהיה אדם מדבר זה לפני ר' עקיבא היה אומר זה היתה תחלת זכותי. L'expression זכות convient beaucoup mieux à cette phrase parce qu'il est question d'une dispute (דנתי קל וחומר בעצמי; dans D. E. אמרתי להם); *Semahot* serait donc plus authentique que D. E.

[2] Au lieu de חייב כרת, il y a dans *Halachot Guedolot*, חייב מיתה; le mot מיתה correspond mieux à l'expression primitive קטלא.

Digitized by Google

dans Pérek בן עזאי, il s'en trouve un concernant la leçon qu'à sa mort, Eléazar ben Azaria donna à ses disciples. Le morceau provient de *Berachot*, 28 *b* (toutefois dans les éditions il y a אליעזר, au lieu de אלעזר), où il est précédé de l'introduction תנו רבנן. Cette formule ne peut se rapporter à notre D. E., car ce traité met des paroles toutes différentes dans la bouche d'Eléazar mourant ; les mots si importants ומנעו בניכם מן ההגיון manquent dans D. E., ainsi que dans *Abot di R. Nathan*, version I, où ce récit se trouve même deux fois avec beaucoup de variantes, ch. XIX fin (p. 70) et ch. XXV (p. 80). Si ce récit avait fait partie primitivement du פרק בן עזאי, il serait plus net et plus concis. Ce récit doit donc être retranché de l'ancien פרק בן עזאי. Il est vrai que, dans ce cas, il ne resterait guère que la moitié du פרק בן עזאי, et ce chapitre serait trop court pour avoir formé un ouvrage à part. A cela on peut répondre que le chapitre qui suit, et qui est classé IVe dans les éditions, a fait partie, à l'origine, du פרק בן עזאי, car dans les anciennes éditions du Talmud, par exemple dans celle de Landau (Prague, 1840), se trouve cette note : במחזור ויטרא הוא פרקא, ce qui doit vouloir dire que ce chapitre faisait partie de בן עזאי [1]. Quant à savoir quelles parties de ce chapitre appartenaient à בן עזאי, nous ne pouvons l'établir. L'histoire, qui y est racontée tout au long, du pardon que Simon, fils d'Eléazar, dut demander à un homme qu'il avait injurié, n'y était certainement pas contenue [2]. Outre *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XLI, ce récit se trouve aussi dans *Taanit*, 20 *a-b*, où il y a toutefois un exposé très ingénieux sur la nature du jonc et des cèdres auquel se rattache, par une suite naturelle, la baraïta תנו רבנן לעולם ידא אדם רך כקנה. Dans D. E. R., au contraire, où les mots ידא רך כקנה ne se trouvent pas avant, mais après le récit, celui-ci n'a pas de véritable lien avec ce qui précède [3] ; il faut donc supposer les chapitres III-V de R. sans ces récits qui les interrompent. Alors nous avons le chapitre בן עזאי avec les belles sentences de Ben-Azzaï et de R. Eliézer ben Jacob, puis la phrase לעולם תדא נאה

[1] C'est, à mon avis, comme s'il y avait [עם הקודם] הוא פרק אחד « cela forme un seul chapitre avec le précédent » ; on ne peut avoir voulu dire que לעולם est le premier chapitre, puisque פרק בן עזאי est de temps immémorial considéré comme le Ier. Dans *Mahzor Vitry*, לעולם est le commencement d'un nouveau chapitre avec le n° 3, mais cela est difficilement exact, puisque les nos 1 et 2 manquent. La confusion vient sans doute de ce que בן עזאי ne forme pas un chapitre particulier dans le *Mahzor*, ce qui est contraire au témoignage des anciens, et par là toute la numérotation du *Mahzor Vitry* est fausse.

[2] Cette histoire n'a pas de lien avec ce qui précède.

[3] Dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *a*, cette histoire est au même endroit que dans les éditions du Talmud ; seulement le chapitre, au lieu du n° 4, porte le n° 6. Dans *Kalla Rabbati*, dans la grande édition du Talmud de Wilna, le chapitre en question porte le n° 7.

Digitized by Google

בכניסתך, qui ne se trouve nulle part ailleurs, avec quelques explications qui manquent dans notre recueil, puis la phrase ידא רך כקנה commençant aussi par לעולם comme dans *Taanit*, et, enfin, le commencement du ve chapitre לעולם אל יפטר אדם, qui achèverait le morceau de בן עזאי. Nous aurions ainsi également trois chapitres לעולם, comme, immédiatement après, il y a trois chapitres commençant par הנכנס.

Presque tout le reste du ch. IV de R. traite de la manière dont un disciple doit respecter son maître. L'essentiel de ces prescriptions se trouve aussi dans *Yoma*, 37 *a*, avec la formule introductive תניא, qui se rapporte peut-être à notre D. E., puisque là notre baraïta se présente sous une forme beaucoup plus authentique et avec des citations bibliques ; les mots חכמרא חכמים אמר להן présentent un sérieux caractère d'originalité et assurent l'antériorité du D. E. R. [1]. Vers la fin de ce chapitre, une phrase paraît avoir été omise ; la phrase ההולך אחרי רבו אינו רשאי ליפטר מאחריו עד שיטול ממנו רשות « Celui qui marche derrière son maître ne doit se séparer de lui qu'après lui en avoir demandé la permission », n'est pas exacte, car dans *Yoma*, *l. c.*, on lit cette sentence anonyme : והתניא המהלך כנגד רבו הרי זה בור אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח « Il est cependant dit dans une baraïta que... celui qui marche derrière son maître est un hautain », d'après cela, il serait donc interdit de marcher *derrière* le maître [2]. La formule תניא montre aussi que cette phrase comme celle dont nous avons parlé précédemment se trouvait originairement dans D. E. C'est pourquoi, je propose de lire dans D. E R. ainsi : ההולך אחרי רבו הרי זה מגסי הרוח ולעולם אינו רשאי ליפטר מאחריו וגו'. On peut prouver par cet exemple qu'en mettant à part les récits, il ne s'en suit pas nécessairement que certains chapitres du D. E. R. ont été réduits, puisque, selon toute apparence, beaucoup de sentences ont été omises en faveur des מעשיות. Dans le traité de *Kalla*, éd. Co-

[1] Ces mots se rapportent à Loth recevant les anges. Dans *Yoma*, il n'est pas question de Loth. *Mahzor Vitry*, p. 728, a חכמת חכם אמר, le petit mot להן manque, et cela se conçoit. Dans *Kalla*, éd. Coronel, il n'y a que חכמת חכם.

[2] Les mots ליפטר מאחריו ne peuvent avoir d'autre sens que les mots de *Yoma* : אחורי רבו. Quant à la permission de s'en aller, qu'il faut demander au maître, il en est question dans une autre phrase והנפטר מרבו... אומר לו הרינו פטור. Cependant, dans *Kalla Rabbati*, la rédaction de cette phrase est la même que dans les éditions. Il est à remarquer également que la même phrase se trouve encore immédiatement après, au commencement du chapitre V, de sorte que nous l'aurions trois fois, tandis que la phrase conservée dans *Yoma* ne se trouverait pas même une fois. Il me semble donc indiqué de faire ici une correction. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XXXVII, p. 56, la phrase ne figure, en effet, qu'une fois, à propos de l'attitude de Dieu vis-à-vis d'Abraham près de Sodome ; dans la version II, ch. XL, cette attitude ne sert que de preuve pour la maxime : ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, mais il n'est pas question du congé à prendre.

Digitized by Google

ronel, ch. VI (p. 13 *a*), immédiatement après le passage dont il vient d'être parlé, c'est-à-dire dans le même chapitre que l'histoire de Simon, fils d'Eléazar, de Migdal Eder, il y a le célèbre conte[1] des quatre docteurs s'entretenant avec un philosophe pendant une traversée pour se rendre à Rome, où celui-ci reconnaît la haute distinction de ses interlocuteurs à la politesse de leurs manières. Dans notre D. E. R., ce récit se trouve au chapitre V. De nos jours, on a cru reconnaître en ce philosophe l'historien Josèphe Flavius[2], que le traité D. E. serait seul à nommer de tous les ouvrages de la littérature rabbinique. Comme ce passage a déjà été étudié à fond par plusieurs auteurs, je me borne à remarquer qu'il appartient, selon toute apparence, à la rédaction primitive du D. E. et n'a pas été intercalé plus tard.

Le plus considéré de ces quatre docteurs était Rabban Gamliel. Ce n'est donc pas sans à propos que dans D. E. R., V, ce récit est suivi aussitôt de cette maxime : לעלם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כליסטים והוה מכבדן כר"ג « Considère tous les hommes comme des voleurs et honore-les comme R. Gamliel ». Cette sentence est illustrée par l'histoire arrivée à R. Josué. Toutes ces parties du chapitre se suivent si naturellement qu'il n'y a aucun motif d'éliminer les morceaux constitués de récits. Dans *Kalla*, éd. Coronel (p. 16 *b*), l'histoire de R. Josué est séparée de celle des quatre docteurs par de grands morceaux, ce qui est sans doute contraire au plan de l'auteur du recueil.

C'est aussi le nom de ce R. Josué qui sert de lien entre le récit suivant (ch. VI de R.) et le précédent. Un certain Simon b. Antipatros, qui paraît avoir été un homme considérable, invite comme hôtes des docteurs de la Loi qui font le vœu de ne pas manger et n'observent pas leur vœu. En les congédiant, Simon leur fait donner quarante coups de bâton. A la prière de R. Yohanan b. Zakkaï et d'autres docteurs, R. Josué entreprend une enquête sur l'affaire[3]. Le thème de ce conte, c'est-à-dire la conduite énig-

[1] On ne sait pas par quel lien ce conte se rattache à ce qui précède.

[2] N. Brüll, *Jahrbücher*, IV, 42 (*Monatsschrift*, 1877, p. 355) ; Bacher, *Revue des Etudes juives*, XXII, 134 ; Zimmels, *ibid.*, XXIII, 318, particulièrement important à cause du renseignement que les vieilles éditions et les manuscrits avaient en réalité חבר אחד ופלוספוס שמו; d'après cela, il y aurait dans פלוספוס un nom propre ; voir cependant Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 33, note 3.

[3] Nous parlerons plus loin de l'état du texte de ce morceau. Le maître de maison s'appelle Schimon b. Antipatros, sans le titre honorifique de Rabbi, quoiqu'il ressorte du récit qu'il appartenait au cercle des savants. Il faisait donc encore partie de cette vieille génération où le titre de Rabbi n'était pas encore commun. Le nom du père est, en effet, dans les éditions ordinaires אנטיפטרס = Αντίπατρος ; dans *Mahzor Vitry*, p. 729, *Youhasin*, p. 21 *a*, *Kalla*, éd. Coronel, p. 16 *b*, et *Kalla*, éd. Wilna, IX, il y a pourtant אנטפרס avec élision du second τ, chose qui se présente aussi

Digitized by Google

matique d'un homme qui s'explique ensuite d'elle-même et se justifie avec éclat, se retrouve aussi souvent dans *Abot di R. Nathan* (p. 38) et surtout dans *Tanna di bè Eliyahou* (dans les *Gesta Romanorum*, il y a encore de nombreux exemples similaires). Dans les écrits rabbiniques, la constante conclusion des récits de ce genre est : כשם שדנתי לכף זכות כך הק'ב'ה ידין אותך לכף זכות « Puisse Dieu te juger favorablement comme moi je t'ai jugé favorablement ! » Cette conclusion se rencontre aussi dans le récit suivant relatif à la généreuse femme de Hillel l'Ancien. Le thème est toujours le même ; la femme sert le dîner tardivement, et c'est seulement après coup que le mari apprend qu'elle avait donné aux pauvres les mets qu'elle avait préparés antérieurement. Ce récit se rattache donc logiquement au précédent, et son authenticité est assurée. Le récit qui suit celui-ci immédiatement se rapporte presque au même thème : il s'agit encore d'une femme et de R. Josué, dont le nom se retrouve ainsi pour la troisième fois. R. Josué reconnaît la supériorité d'une femme prudente et exprime cette pensée en ces termes : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת « De ma vie je n'ai été vaincu que par cette femme, par un garçon et une fille ». A la suite, on raconte aussi les deux autres incidents. Tous les trois faits se suivent dans le même ordre dans *Eroubin*, 53 *b*, avec cette différence que dans *Eroubin*, R. Josué parle toujours à la première personne, tandis que dans D. E., l'histoire est racontée par l'auteur du recueil. La priorité appartient, en tout cas, à la rédaction d'*Eroubin*[1]. Cependant l'intercalation de ce récit a dû déjà être dans le plan primitif de l'auteur de D. E., car, comme nous le savons, ce récit se rattache très bien aux précédents.

Le septième chapitre de D. E. R. contient deux récits. Le premier sert à illustrer quelques maximes concernant la bienséance à observer à table : on y raconte que R. Akiba mit sous ce rapport ses disciples à l'épreuve[2]. L'histoire même ne se retrouve nulle

dans le nom de la ville d'Antipatris dans le Talmud ; voir mon *Wörterbuch der griechischen und lateinischen Lehnwörter im Talmud*, *s. v.*

[1] Voir aussi les remarques de R. Elia Wilna. La différence entre les formules introductives s'explique par le contexte. Dans D. E., l'histoire de la femme est racontée d'abord comme appendice à ce qui précède, et l'introduction doit être nécessairement ainsi conçue : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת ; dans *Eroubin*, au contraire, toutes les histoires sont racontées d'un seul jet et, en raison de cela, il est dit חוץ מאשה תינוק ותינקות. Des divergences plus grandes sont constatées dans l'histoire de la femme ; les mots ולא כן אמרו חכמים וכו' manquent tout à fait dans D. E. Dans l'histoire de la jeune fille, les mots רמצא ריבה אחת manquent à leur tour dans *Eroubin*. En ce qui concerne l'histoire du garçon, les mots caractéristiques מפני מה צחקת בי manquent dans *Eroubin*. Cependant la priorité, comme on l'a déjà remarqué, appartient au Talmud.

[2] לבדוק אתכם אם יש בידכם ד"א אם לאו. Dans *Tour Orah Hayyim*, § 170, il

part ailleurs et doit faire partie du fonds primitif du D. E., surtout parce qu'on y trouve encore ces mots : ולא עשיתי לכם כל כך אלא לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו « Je n'ai fait tout cela que pour vous éprouver, pour voir si vous avez du savoir-vivre ou non ». Viennent ensuite quelques belles et fortes sentences, entre autres la sentence הנכנס לבירה הכסא. Pour l'illustration des règles relatives à ce sujet, on raconte de nouveau une histoire d'après laquelle R. Akiba se rend compte par lui-même de la manière d'agir de R. Josué. C'est donc la quatrième fois que le nom de R. Josué se retrouve dans ces récits. Ce récit se rattache, du reste, aussi par son thème et par la personne de R. Akiba au récit dont il a été parlé précédemment. Il se rencontre plus étendu et en compagnie d'un conte semblable dans *Berachot*, 62 *a*, avec la formule introductive תניא qui vise probablement notre D. E. ; seulement il faut admettre, en ce cas, que l'auteur de D. E. s'est permis quelques légères modifications et d'importantes abréviations.

Dans le chap. VIII de D. E. R., la maxime לא ישלח אדם לחבירו חבית של יין ויתן על פיה שמן « Il ne faut pas envoyer à quelqu'un un tonnelet de vin et mettre de l'huile au-dessus » est illustrée par une histoire[1] d'après laquelle un hôte, en découvrant que le tonneau contenait de l'huile au lieu de vin, se suicida. Après le récit, viennent encore une fois les mots מכאן אמרו חכמים אל ישלח אדם לחבירו, etc. La source de cette prescription, comme celle des autres prescriptions contenues dans le chapitre VIII, fin, est la *Tosefta Baba Batra*, VI, 15 (éd. Zuckermandel, p. 406), où la même recommandation est faite pour un tonneau d'eau. Mais le récit y manque. Au contraire, D. E. est complètement d'accord avec *Houllin*, 94 *a*, de telle façon toutefois qu'on remarque encore que D. E. est déjà un remaniement. Ainsi, par exemple, ישגר est remplacé par ישלך, et מכאן אמרו חכמים est une addition de style, à la manière du D. E. La prescription même se trouve, tant dans *Tosefta Baba Batra* que dans *Houllin*, en compagnie de plusieurs autres sentences de ce genre, de sorte qu'il faudrait, en tout cas, admettre que l'auteur du D. E. a procédé à d'importantes abréviations.

y a quelques variantes : au lieu de סעודה, il y a משתה ; au lieu de נא (hébreu biblique) il y a חי (langage rabbinique) ; les mots ואכל פתו ריקם des éditions ont une apparence plus ancienne que ואכל פת לבדו dans *Tour*. *Mahzor Vitry* est ici en tout d'accord avec les éditions. Nous remarquons déjà ici, ce que nous motiverons encore plus loin, que la recension espagnole du traité D. E. diffère de la nôtre ; R. Simha, le Français, a adopté naturellement dans son *Mahzor* la recension franco-allemande.

[1] Les mots de la fin שזו דרך המיתה paraissent déjà se rapporter à l'issue tragique de l'histoire qui suit. Dans *Houllin*, 94 *a*, ces mots manquent. Cf. néanmoins la *Tosefta*, *l. c.* : מפני הסכנה.

Digitized by Google

Néanmoins, le morceau appartient au fond primitif du D. E. R., auquel il s'adapte complètement.

Dans *Houllin*, 94 *a*, cette histoire de suicide est immédiatement suivie du récit connu où un maître de maison, en une année de disette, parce que ses hôtes avaient distrait une partie des faibles provisions pour les donner à l'enfant de la maison, étrangla d'abord l'enfant, puis, voyant que la mère s'était tuée aussi de chagrin, se jeta lui-même du haut du toit. L'anecdote finit par ces mots : « R. Eliézer b. Jacob a dit : à cause de cette chose, trois personnes ont péri en Israël. » Dans D. E. R.[1], ce récit est séparé de l'autre par tout un chapitre et ne se trouve qu'à la fin du chapitre IX. Comme dans tout le chapitre précédent il est question des règles de conduite pendant le repas, ce récit aurait pu être déjà cité plus tôt ; toutefois la place qu'il occupe lui convient également. Cette anecdote est précédée de deux récits où R. Akiba a le rôle de l'hôte et où il est question de la tenue à observer à table. Dans le chapitre IX, assez court, de R., il n'y a donc pas moins de trois récits qui font de cet ouvrage un livre d'édification. Tous les trois récits font partie du fonds primitif de D. E. R. ; les deux histoires où figure R. Akiba ne se trouvent nulle part ailleurs.

Dans le chapitre X de R. se lit une petite historiette. R. Gamliel étant très faible, on fit couler pour lui de l'huile sur le marbre, mais il ne voulut pas en profiter. Après l'histoire racontée plus haut de la rencontre avec un philosophe à Rome, cette anecdote sur R. Gamliel est une des plus anciennes de tout D. E. ; aussi ne comprend-on pas très bien le texte. Il est dit d'abord : הנכנס למרחץ אינו מתעמל ואינו מתגרגר ואינו משתבר על השיש « Celui qui va au bain ne doit pas (trop) se fatiguer, ni se rouler, ni se disloquer sur le marbre (c'est-à-dire sur le pavé du bain). » Au lieu de מתגרגר, qui a pour lui le texte de la Mischna *Sabbat*, XXII, 6, Elia Wilna lit מתגרד[2], comme le porte effectivement *Kalla*, éd. Coronel, p. 18 *b*, qui donne un meilleur sens : qu'on ne se laisse pas étriller (sans doute parce que c'était une coutume des Grecs et des Romains idolâtres, dans les bains desquels la *strigilis*, en grec στλεγγὶς, ne pouvait manquer)[3]. Le mot מתעמל doit sans doute se rapporter à

[1] Au lieu de שעוזק אחד בפיו, il faut remarquer ici la leçon plus facile אחזו. La conclusion ואמר ר' אליעזר בן יעקב devrait plutôt, selon l'analogie de la conclusion du chapitre V (מכאן אמר ריב"ל), être conçue ainsi : על דבר זה אמר, etc. Dans le récit même, il faut remarquer les mots élégants שני בצורת « années de disette » et והגבהו מלא קומתו « il l'éleva de toute sa hauteur ». Le père, ayant pris l'enfant, le balança au-dessus de sa tête et le lança ensuite contre le sol. Cf. l'expression בקומתן נבראו dans *Houllin*, 60 *a*, et l'explication de *Tosafot* à ce sujet.

[2] Dans les éditions de la Mischna, il y a aussi l'expression plus exacte מתגרדין.

[3] On sait que les Romains avaient poussé le luxe en ce qui concerne les bains

Digitized by Google

la gymnastique assez pénible à laquelle on se livrait dans les bains et qu'on considérait aussi comme une habitude païenne. Pour se fortifier le corps, les païens se roulaient nus sur le pavé de marbre de la cabine de bain, comme cela se fait encore aujourd'hui ; l'expression משתבר « se briser » est très bien choisie pour exprimer cette idée. Il est dit ensuite : ומעשה בר"ג שהיה חלוש חלפו לו שמן השיש ולא קבל. Sous cette forme, ces mots n'ont pas de sens. Je me borne à ajouter le petit mot על devant השיש, et on a un sens : « Pour R. Gamliel, qui était de faible complexion, on fit couler de l'huile sur le marbre, pour que la pierre ne lui fût pas trop dure, cependant il ne l'accepta pas », ce qui illustre bien la prescription mentionnée. Immédiatement après il est dit ור'ש'ב'ג אומר המשתבר על שיש חבירו של חמור, ce qui donne maintenant un excellent sens, et il n'est pas nécessaire de lire המשתין au lieu de המשתבר.

Outre les deux récits que nous avons éliminés comme n'ayant pas appartenu primitivement à R., nous ne comptons, dans les chapitres v-x de R., pas moins de douze récits qui témoignent suffisamment du caractère édifiant de D. E. R. et de son emploi comme livre de lecture populaire. Si nous rappelons encore une fois qu'il n'y a dans D. E. Z. aucun récit, nous aurons prouvé le motif de la caractéristique donnée par nous plus haut, à savoir que Z. est une sorte de règle d'école pour les savants, et R. un ouvrage d'édification pour le peuple. Il convient encore de rappeler que le chapitre xi de R. ne contient aucune espèce de récit et que, sous ce rapport comme sous celui de la citation de nombreux versets de la Bible, il ressemble au chapitre הצדוקים (ch. ii).

encore plus loin que les Grecs. J'ai pris les données nécessaires pour notre passage sur l'installation des bains romains dans l'ouvrage de Guhl-Koner, *Das Leben der Griechen und Römer* (Berlin, 1876), p. 279. On veut parler de bains de vapeur (πυρίαι, πυρίαι τηπία). A cause de la chaleur du feu, il y a aussi dans la prière cette supplique ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא (R. x, au commencement). Les mots שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ne s'adaptent qu'à une prière de voyage et manquent, en effet, aussi dans *Berachot*, 60 *a*, où se trouve précisément la prière de voyage qui dans D. E. fut confondue avec la prière du bain. — Les baignoires étaient encastrées dans le plancher, et c'est là le marbre (שיש) dont parle notre passage. Comme les cabinets de toilette (ἀποδυτηρία) ne furent en usage que plus tard, il est probable que les prescriptions si minutieuses sur la manière de s'habiller et de se déshabiller proviennent d'une époque où il n'y avait pas encore de cabine de toilette et où on s'habillait et se déshabillait, pour ainsi dire, devant le public. Les autres prescriptions au sujet des bains sont très obscures, ainsi la défense de se laisser mettre la main sur la tête par un autre baigneur ou de se trouver habillé dans la chambre de sudation, parce que c'est voler le public. En tout cas, ce sont des réminiscences classiques des usages romains.

Digitized by Google

VI

TANNAÏM ET AMORAÏM

Pour bien apprécier le genre littéraire que représente le traité de D. E., il faut tenir compte de ce fait qu'on y rencontre relativement peu de noms d'auteurs. Aucun produit de la littérature rabbinique n'en contient un si petit nombre, et le modèle de toute cette branche de la littérature, la Mischna d'*Abot*, mentionne, au contraire, de nombreux auteurs. J'ai relevé dans D. E. R. des chap. II à XI (le chap. I fait partie de *Kalla*) et dans D. E. Z., chap. I à X, vingt-sept noms de docteurs, dont quelques-uns se retrouvent plusieurs fois ; la plupart y paraissent seulement une fois. En voici la liste par ordre alphabétique :

אבא איסי בן יוחנן, Z., IX, fin. L'édition Riva di Trento a, comme Tawrogi, p. 52, l'indique, אבא חנן ; un ms. a אבא יוסף בן יוחנן ; איסי est, comme on sait, l'équivalent de יוסי, יוסף. Aba Isi dit au nom de Samuel le Petit : העולם הזה דומה לגלגל עינו של אדם « Ce monde ressemble à la boule de l'œil humain ». Ce passage manque chez Bacher, *Agada der Tannaïten*, II, 371, où il est question des divers auteurs de nom d'Isi. D. E. Z. est donc l'unique source qui nous ait conservé le nom de ce Tanna.

אלעזר בן עזריה, Eléazar b. Azaria. Ce Tanna bien connu est nommé dans un récit dont il a été question plus haut (R. III), mais nous avons déjà remarqué que les autres sources lisent Eliézer. Son nom est également cité (R., V) comme celui de l'un des quatre docteurs qui se rendirent à Rome. Au chapitre XI, l'abréviation ר"א doit sans doute être lue Eléazar et rapportée à Eléazar b. Azaria. Dans Z., VIII, ר"א désigne aussi Eléazar b. Azaria ; ici il n'est mentionné qu'occasionnellement. Nous ne trouvons qu'une seule véritable maxime d'Eléazar, dans D. E. : השונא את חבירו ה"ז משופכי דמים « Celui qui hait son prochain est un meurtrier », où on cite Deut., XIX, 11 (R. XI). Cette sentence pourrait tout aussi bien se trouver dans un ouvrage midraschique, et ce n'est que par hasard qu'elle apparaît dans D. E. Eléazar b. Azaria est aussi souvent cité dans *Abot di R. Nathan* (voir Schechter, Introduction, p. XXXV).

אלעזר הקפר, Eléazar ha-Kappar. Dans toutes les éditions de D. E. Z. (Varsovie, 1863 ; Talmud Wilna, Romm ; Talmud Prague, Landau ; *Mahzor Vitry*, p. 722, etc.), il y a אליעזר ; chez Tawrogi

Digitized by Google

seulement il y a (p. 45) la leçon exacte אלעזר. La sentence d'Eléazar se trouve en tête du chap. IX, dans Z. : התרחק מן התרעומת שמא תתרעם על אחרים ותוסיף לחטוא « Eloigne-toi des murmures, car tu pourrais murmurer contre les autres et pécher ». La sentence d'Eléazar paraît aller jusque là ; ce qui suit est déjà anonyme[1]. Or cette même sentence se retrouve dans le chap. I de Z. sans que le nom d'Eléazar soit donné. Il s'ensuit avec certitude que dans le traité D. E., on rapporte aussi de ces sentences anonymes dont l'auteur nous est connu par un autre passage. Nous pourrons faire encore cette constatation dans quelques autres cas. On emploie sans doute ce procédé parce que l'impression de la sentence est plus forte quand il n'y pas de nom d'auteur, mais je ne puis expliquer comment il se fait que, dans la même collection, une sentence est rapportée, tantôt sans le nom, tantôt avec le nom de l'auteur. Dans le *Mahzor Vitry*, où le chapitre IX de Z. appartient à דרכן, les deux sentences se trouvent dans un seul et même chapitre. — Dans ce même chapitre IX, vers la fin, nous lisons encore : וכן היה רבי אלעזר הקפר אומר אהוב את השלום ושנא את המחלוקת « Eléazar ha-Kappar a aussi dit : Aime la paix et hais la discussion » (*Mahzor Vitry* אהבו et ושנאו). Les deux sentences d'Eléazar ha-Kappar, dont il est question ici, s'adaptent très bien au contenu et au ton des maximes de sagesse ordinaires de D. E. Les mots de *Abot*, IV, 21 : הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם et surtout la sentence si remarquable אל תהי זקוק לדון ואל תירא לפני מי שהוא גדול ממך ועשה שוק בעלי דבבך dans *Abot di R. Nathan*, version II, chap. XXXIV, p. 76, qui, par sa composition en plusieurs parties, fait fort bonne impression et qui, par sa troisième partie qui est presque incompréhensible, trahit beaucoup d'originalité, affectent le même ton. La sentence rapportée dans D. E. Z., I, sans nom d'auteur : היה כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה et qui, au chap. III, vers la fin, est rapportée plus au long, mais aussi sans nom d'auteur[2], est attribuée

[1] Dans סדר רב עמרם (Varsovie, 1865), p. 30, הרחק au lieu de התרחק.

[2] Voici quelle en est la teneur d'après l'édition de Tawrogi, p. 22 : אל תהא כמשקוף העליון שאין יד בני אדם יכולה ליגע בה ולא כאסקופה האמצעית שמנגפת הרגלים אלא הוי כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה לסוף כל הבנין נסתר והיא במקומה עומדת. Le passage est conçu tout à fait de la même manière dans *Abot di R. Nathan* ; seulement là il y a encore cette partie supplémentaire : ולא כאסקופה העליונה שמבלעת פרצופות. Ces mots n'ont pas de sens, et comme איסקופה העליונה n'est autre chose que משקוף העליון, cette phrase détruit même la symétrie. Cependant j'incline à considérer cette phrase comme authentique, car ce n'est pas sans nécessité qu'on introduit dans le texte des mots difficiles comme שמבלעת פרצופות. Je considère plutôt כמשקוף העליון comme une addition, qui manque, en effet, dans les éditions ordinaires de D. E. Z. et qui est surprenante à côté de אסקופה qui est répété deux fois ; שאין יד אדם est

Digitized by Google

à R. Eléazar ha-Kappar dans *Aboť di R. Nathan*, vers. I, chap. xxvi, p. 42. Le second passage dans Z. est, par rapport au premier, comme une sorte de baraïta, phénomène que nous avons déjà souvent observé. En même temps nous avons un cas nouveau où on donne l'avantage à l'anonymat. La sentence anonyme גדול השלום, suivant la maxime אהוב את השלום, provient, selon *Sifrè*, Nombres, § 42, p. 12*b*, éd. Friedmann, de R. Eléazar, fils d'Eléazar הקפר; on trouve aussi dans *Sifrè*, dans un passage précédent, une sentence commençant par גדול השלום qui est d'Eléazar הקפר même ; les mêmes mots forment aussi dans פרק השלום qui, dans les éditions du Talmud, est placé après D. E. Z., un refrain qui revient fréquemment ; trois de ces passages appartiennent à בר קפרא, le fils d'Eléazar (voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 500). Nous avons donc dans le même cycle de l'Agada, le père et ses deux fils [1]. Par cette série des sentences d'Eléazar הקפר, on voit, en tout cas, que ce docteur occupe une situation considérable dans la littérature gnomique.

רבן גמליאל est cité une fois dans un récit de R., v et x, et dans Z., x, comme auteur de la sentence דור שבן דוד בא, qui, comme on sait, a sa place véritable dans *Sanhédrin*, 97 *a* (où elle est rapportée au nom de R. Juda). Sans doute on a placé ces phrases commençant par דור שבן דוד בא ou שבועת à la fin du traité, afin que ce soit l'espérance consolante de la venue du Messie qui en forme la conclusion [2].

Au lieu de ר' דוסתאי בר יהודה dans D. E. R., ii, l'auteur de la sentence disant qu'on a le droit de faire la guerre aux impies [3] est dans *Berachot*, 7 *b*, et *Meguilla*, 6 *b*, R. Dosthay b. Mathoun (מתון). Dans D. E. R., cette sentence n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit et, en outre, elle paraît avoir été modifiée intentionnellement (par l'addition des mots du début לעולם),

aussi très plat. Au lieu de שמבלעת, je lis שמחבלת ; cf. la leçon d'Elia Wilna, שמחבל את הפנים. Dans les éditions ordinaires de D. E. Z., la seconde partie est ainsi conçue : כאמצעית שכל היושב על ידו זועף וכופה להסתר. Ici aussi le mot זועף est très caractéristique (voir les dictionnaires rabbiniques, *s. v.* זעף) et assure l'authenticité de la phrase. Je lis : שכל היושב עליה זועפ' (זועפת) וכופה להסתר. — Cf. j. *Sanhédrin*, 23 *b*, עשה אותי כאסקופה. — La sentence אל תהא כמשקוף העליון d'Eléazar ha-Kappar manque chez Bacher, *Agada der Tannaïten*, II, 502.

[1] Peut-être faut-il précisément y joindre le fait du rattachement du פרק השלום à D. E. Z. Ce chapitre a dû alors avoir été placé à l'origine avant le chapitre x de Z. — A la fin du traité de *Kalla* se trouvent aussi plusieurs maximes sur la paix ; toutefois la dernière phrase parle de la *Tora*.

[2] En ce cas, il faudrait admettre que les phrases d'un autre genre qui se trouvent dans ce chapitre ne sont pas à leur véritable place.

[3] לעולם היה מתגרה ברשעים, dans *Berachot* מותר להתגרות ברשעים ; la même pensée est exprimée également dans une phrase précédente.

Digitized by Google

de sorte que nous pouvons affirmer qu'elle n'a pas dû se trouver à cette place à l'origine.

On a déjà parlé de Hillel plus haut, à propos des contes. Son nom est cité après la sentence לא ידא אדם קפדן בתוך סעודתו (R., VI). C'est sans doute l'expression קפדן qui a provoqué cette mention ; cf. והלל לא יקפיד, *Sabbat*, 31 *a*. — Dans le même chapitre, est nommée encore l'école de Hillel en opposition, cela va sans dire, avec celle de Schammaï, à propos de la manière de saluer une fiancée. La même controverse est encore citée, avec la formule תנו רבנן, dans *Ketoubot*, 17 *a*, formule qui désigne sans doute notre traité ; tout ce thème n'est, d'ailleurs, placé ici qu'à cause de la phrase finale : תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

ר' חדקה figure dans Z., I, avec cette sentence : אהוב את השמא ושנא את המה בכך « Aime le *peut-être* et déteste le *que m'importe* » (d'après le texte de Tawrogi, p. 5). C'est une des rares maximes rapportées au nom de R. Hidka (Bacher, *ibid.*, I, 447). Les mots d'introduction : בלשון אחרת (הידה אומרה) ר' חדקא אומר, trahissent un soin particulier dans la manière de colliger ces sentences, car la maxime de Hidka ne se distingue de celle du rédacteur ordinaire — s'il est permis de s'exprimer ainsi — que par cette unique expression המה בכך, au lieu de הכי מה[1].

La leçon תני ר' חייא que nous trouvons dans Z., VII, à la fin, n'est pas assurée. Elia Wilna biffe ces mots. Effectivement, dans *Tosefta Pesahim*, IX, 9, p. 170, il y a seulement[2] : מיכן אמרו יפה שתיקה לחכמים קל [ו]חומר לטיפשין, ce qui concorde avec *Pesahim*, 99 *a* : מכאן אמרו חכמים ; dans j. *Pesahim*, IX, à la fin, 37 *a*, la phrase est citée avec ces mots תני בר קפרא. Comme on peut admettre avec beaucoup de vraisemblance que cette maxime est citée sous un nom déterminé, je suis porté à donner la préférence à la leçon בר קפרא, ce rabbin, comme nous avons déjà montré plus haut, s'étant quelque peu occupé de littérature gnomique.

ר' יאשיה est cité dans R., XI, au commencement, dans une baraïta : היוצא בדרך לבדו (d'après *Yoma*, 21 *a*, תניא). Cette baraïta, quant au thème, ne fait nullement partie de D. E., et elle interrompt très fâcheusement la fin du chap. X, où il était question de bains, et le commencement du chap. XI, où il en est encore question (נכנס למרחץ).

[1] הכי מה et המה בכך sont des manières de parler dédaigneuses pour dire : « Qu'importe » ! ou « bien sûr » ! Au lieu de המה בכך, il y a dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 9 *a*, et éd. Romm, f° 53 *a*, המברך, ce qui est une faute d'une étourderie incompréhensible.

[2] Cependant Zuckermandel marque aussi la variante אמר, ce qui permet de croire qu'il a été omis un nom.

Digitized by Google

R. Josué, nom qu'il faut compléter en ajoutant : ben Hananya, est cité dans R., v, vi, vii, et Z., viii, mais toujours uniquement dans des contes.

R. Josué b. Lévi figure comme auteur de la maxime לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כלסטים (R., v, à la fin). C'est l'unique Amora qui soit nommé dans le traité D. E., avec son petit-fils מיישר (R., i, fin). Celui-ci vivait au ive siècle. Mais le chapitre המקדש où ce nom se trouve ne fait pas partie de D. E., comme nous l'avons déjà vu.

R. Juda, sans doute le fils d'Ilaï, est l'auteur d'une sentence concernant la différence entre les coupes de vin en Galilée et en Judée [1]. Cette sentence ne se retrouve nulle part ailleurs et fait partie du fonds propre de D. E.

Yohanan b. Zakkaï n'est nommé qu'occasionnellement dans un conte (R., vi).

ר' יוסי הגלילי, sans doute, est l'auteur de la sentence suivante הנותן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא והשונא חכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הרע אין לו חלק לעה"ב (R., xi). Cette sentence fait partie du fonds primitif de D. E. Dans Z., x, R. Yosé est également nommé ; mais d'après *Sabbat*, 152 *a*, celui-ci serait ר' יוסי בר קסמא. La sentence est en langue araméenne : « Il vaut mieux deux que trois (c'est-à-dire mieux valent les deux jambes de la jeunesse que les trois jambes des vieillards, la troisième étant le bâton); malheur à cause de celle qui est passée et ne revient pas (c'est-à-dire, d'après Hisda, *Sabbat*, 152 *a*, la jeunesse) ». Cette sentence si énigmatique convient fort bien à cette collection de maximes ; la forme araméenne achève de lui donner le caractère d'un véritable proverbe [2]. Deux autres sentences dans Z., x, commençant par les mots הוא היה אומר — phrase qu'on rencontre fréquemment surtout dans la Mischna *Abot* — sont attribuées à R. Yosé b. Kosma [3], mais ailleurs (*Kiddouschin*, 82 *a*, et *Eroubin*, 55 *b*), celles-ci sont citées sous une autre forme [4]. — Le chapitre xi de R. contient cette sentence : רבי יצחק אומר קורצין ה"ז משופכי דמים שנאמר לא תלך רכיל בעמך כו' לא תעמוד על דם רעך [5]. Aucun renvoi à

[1] Il est facile à reconnaître à ces mots : במה דברים אמורים, car c'est là sa manière de s'exprimer habituelle.

[2] En dehors de ce passage, on ne trouve que peu d'aramaïsmes dans D. E. Je mentionnerai פומך dans Z., iii, où le mot n'a, d'ailleurs, aucun sens (אם הקלות פומך להקל מצוה אחת סופך להקל באחרת). Le mot manque, en effet, dans l'édition Tawrogi, p. 18 ; ensuite, דנימא שירא, mots qui n'ont également pas de sens et qui ne sont guère éclaircis par la glose marginale. Etant donné le caractère purement hébreu de la langue, ces aramaïsmes doivent certainement être éliminés.

[3] Au lieu de קיסמא, il faut lire partout קוסמא.

[4] Voir Bacher, *ibid.*, I, 402, note 3.

[5] Ces derniers mots d'après Elia Wilna.

Digitized by Google

un passage parallèle en marge et rien à ce propos dans les commentaires. Le mot קורצין est une véritable énigme. Cependant dans *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. 31, se trouve cette phrase : ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניד של אדם ; M. Schechter dit à ce sujet qu'il ne comprend pas ce terme. Le mot קורצין s'explique bien par le mot biblique קרץ. Outre יקרצו עין (Ps., xxxv, 19), קורץ בעיניו (Prov., vi, 13), קרץ עין (*ibid.*, x, 10), on lit aussi קרץ שפתיו (*ibid.*, xvi, 30). Ainsi s'explique le terme קורץ אזנים. Le mot קורצין en lui-même, sans אזנים, signifie quelque chose comme « celui qui est aux écoutes, espion ». La sentence signifierait donc : « Il existe dans le monde des êtres qui sont aux écoutes (une espèce d'animaux, cf. la sentence immédiatement antérieure חיה רעה בעולם) et il existe aussi dans l'homme des « guetteurs », les « oreilles ». Comme cette sentence, dans *Abot di R. Nathan*, est de R. Yosé דגלילי, je suppose que dans D. E. on a vu à tort יצחק dans ר"י et que c'est de R. Yosé qu'il s'agit. La sentence veut dire que les espions sont des assassins. C'est ainsi, d'ailleurs, que dans l'Ecriture Sainte, après la prescription : « Tu n'iras pas médisant parmi ton peuple » viennent les mots : « Et ainsi tu ne seras pas coupable de meurtre ».

A R. Méïr on attribue la sentence : כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו הולך לשם חייב מיתה « Qui a une synagogue dans sa ville et ne la fréquente pas est coupable de mort »[1]. La même maxime se trouve aussi au nom de Méïr dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. xxxvi, à la fin. Là elle est suivie immédiatement de ces mots : ור"ע אומר אף מי שאינו משמש לתלמידי חכמים אין לו חלק לעולם הבא « R. Akiba dit que celui qui ne cherche pas à s'instruire n'a pas part à la vie future. » C'est ainsi qu'il faut lire aussi dans D. E., car le second ר"מ אומר n'est pas à sa place ; il faudrait, au moins, qu'il y eût ועוד היה ר"מ אומר ; au lieu de כל מי שיש תלמיד בצדו, lire תלמיד חכם, et tout le reste concordera avec *Abot di R. Nathan*.

ר' נחמיה (Z. x). La sentence de ce docteur דור שבן דוד בא n'est pas à sa place ici. Voir plus haut ce qui est dit de Gamliel. Il en est de même de ר' נהוראי[2].

בן עזאי est nommé en tête du chap. iii de R. et nous savons déjà que le chapitre porte son nom. La sentence qu'il formule ressemble étonnamment à celle que nous trouvons dans *Abot*, iii, 1, sous le nom d'Akabia b. Mehalel, et la rencontre ne s'explique pas. La sen-

[1] On en tire une déduction pour בית המדרש ; c'est déjà là une sorte de guemara. Il résulte de *Abot di R. Nathan* que R. Méïr n'a parlé que de בית המדרש et que la variante בית הכנסת a été faite en faveur de la déduction.

[2] R. Nehoraï est aussi nommé dans le traité *Kalla*.

Digitized by Google

tence de Ben Azzaï est avec celle d'Akabia dans le même rapport que la baraïta vis-à-vis de la Mischna [1]. Une sentence du même genre est aussi rapportée dans Z., IV, mais sans nom d'auteur. Ben Azzaï est encore nommé dans R., XI, comme auteur de la sentence השונא את אשתו ה"ז משופכי דמים « Qui hait sa femme est un meurtrier ». Ni l'une ni l'autre de ces sentences n'est particulièrement caractéristique pour D. E. ; elles pourraient se trouver tout aussi bien dans un autre recueil. Cependant il semble que Ben Azzaï a contribué au développement de la littérature gnomique, car la sentence si expressive : כל המתגבל בדברי תורה סופו להתגשא בו « Quiconque s'expose au mépris à cause de la Loi s'élèvera un jour par elle », qui est rapportée sans nom d'auteur dans Z., VIII, émane, selon *Gen. Rabba*, 81, de Ben Azzaï (cf. *Berachot*, 63 *b*, où cette maxime est citée au nom de Samuel b. Nahmani, tandis que *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XI, p. 46, indique Ben Azzaï comme en étant l'auteur ; de même *Yalkout*, Prov., § 964). — La sentence anonyme הוה רץ למצוה קלה « Empresse-toi d'accomplir un précepte peu important » (Z., II) provient, selon *Abot*, IV, 2, de Ben Azzaï ; cf. *ibid.*, II, 1. Je rappellerai, en outre, le caractère anonyme de la sentence עשה דברים לשום פעלתן (Z., II), qui est rapportée presque dans les mêmes termes dans *Nidda*, 62 *a*, par Eléazar ben Zadoc. En ce qui concerne Ben Azzaï, cf. j. *Schekalim*, 48 *d*, au sujet de la חכמה ; dans *Berachot*, 57 *b*, et dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XL, p. 128, on attribue à Ben Azzaï une piété particulière (הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות) ; cf. plus haut notre remarque sur מגלת חסידים. Peut-être même les noms ont-ils été intervertis, et au lieu de בן זומא יצפה לחכמה, doit-on lire בן עזאי [2].

C'est aussi Ben Azzaï qui instruit R. Akiba en matière de convenances. R. IX : אמר לו בן עזאי עקיבא עד מתי אתה משקה כוסות מטערמין : « Jusqu'à quand donneras-tu à boire des coupes déjà entamées ? » Outre ce passage, R. Akiba apparaît dans deux autres récits, dans R., V et VII. Quant au récit de Z., VIII, nous avons prouvé plus haut qu'il ne fait pas partie de D. E. [3]

[1] Dans *Kalla*, éd. Coronel, 12 *a*, on demande, en effet, מאי קאמר « Que dit-il ? »

[2] Au sujet de Ben Azzaï, « disciple des sages » κατ' ἐξοχήν, voir Bacher, *ibid.*, I, 409. On sait que Ben Azzaï est du nombre de ceux dont le Talmud dit qu'ils ont pénétré fort avant dans la science spéculative. Plusieurs sentences caractéristiques de Ben Azzaï, qui sont au nombre des meilleures maximes talmudiques, sont citées par Bacher, *ibid.*

[3] Dans *Kalla*, vers la fin, R. Tarfon dit de R. Akiba : רבי בחכמה ואלופי בד"א. D'après cela, R. Akiba lui-même était versé en דרך ארץ, et cependant il reçoit des leçons de Ben Azzaï.

Digitized by Google

R. Juda le Saint n'a pas fourni non plus de sentences au D. E., car son nom n'est mentionné qu'une fois occasionnellement (R., IX) : ה' דברים אמר רבי. Ce passage a sa source dans *Berachot*, 50 *b*.

R. Simon b. Eléazar (ou, d'après une meilleure leçon, R. Eliézer b. Simon) n'est mentionné qu'une fois, dans un récit (R., IV)[1].

R. Simon b. Gamliel est l'auteur de la sentence המשתבר על שיש (R , X), dont nous avons déjà parlé ci-dessus. Cette sentence n'a pu être formulée que par une personnalité de rang élevé, car elle suppose que l'auteur était au courant des mœurs de la société distinguée du monde romain.

R. Simon b. Yohaï est l'auteur d'une sentence שברת שבן דוד בא (Z., X, au commencement) ; mais toutes ces maximes proviennent de *Sanhédrin*, comme nous l'avons déjà indiqué.

En mentionnant encore אבא שאול, auteur de la sentence מחלוקת בית דין חרבן העלם (Z., IX, fin), et en ajoutant, enfin, qu'antérieurement une sentence analogue est rapportée au nom des חכמים[2], nous aurons épuisé la liste des Tannaïm et des Amoraïm qui figurent dans les deux traités du D. E. La plupart des auteurs nommés sont cités dans des contes, ou mentionnés comme auteurs de sentences qui proviennent d'autres ouvrages de la littérature rabbinique et qui, dans D. E., ne sont que des emprunts. En fait d'auteurs ayant aidé au développement de la littérature gnomique, nous n'avons qu'Eléazar הקפר et Ben Azzaï ; tous deux ont, d'ailleurs, donné leur nom à un chapitre du traité. Mais, même pour les sentences formulées par ces docteurs, on remarque la tendance de les rapporter sans nom d'auteur, de sorte que nous sommes amené à reconnaître que le compilateur de D. E. a voulu leur donner le caractère anonyme. Mais, comme ce traité n'est qu'un fragment de ce genre de littérature, nous pouvons aussi en tirer une conclusion pour ce qui concerne le caractère des parties perdues ; peut-être cette branche de la littérature s'est-elle précisément perdue parce que les sentences étaient anonymes.

S. Krauss.

(*A suivre.*)

[1] ר"ש, dans R., III, est peut-être aussi Simon b. Eléazar. Immédiatement après vient une sentence de ר"א בן יעקב qui, dans *Abot di R. Nathan*, version I, chapitre XIX, p. 70, est attribuée à R. Simon b. Eléazar, ce qui ne peut être exact, car dans D. E. il y aurait alors *deux* maximes du même auteur et il faudrait dire וערד אמר.

[2] Plus loin nous aurons cependant l'occasion de faire remarquer que, d'après la meilleure leçon, les חכמים ne sont pas mentionnés ici.

Digitized by Google

LES SABORAÏM

Les Saboraïm occupent dans l'histoire rabbinique une situation originale. Ils sont les intermédiaires entre deux périodes foncièrement diverses, entre la période des Amoraïm, qui créèrent le Talmud, et la période des Gaonim, qui le présentèrent déjà comme un Canon fermé et s'appliquèrent à l'interpréter et à le répandre. L'activité des Saboraïm s'exerce à la fois dans le domaine de la législation et dans celui de l'interprétation. Par leurs discussions théoriques, incorporées au Talmud, ils ressemblent aux Amoraïm, et par leurs gloses explicatives ils se rapprochent tout à fait des Gaonim. On sait depuis longtemps que les derniers rédacteurs du Talmud babylonien furent les Saboraïm, mais on ne peut établir avec certitude l'étendue des additions qu'ils y ont faites. Nous ne savons guère non plus d'une manière précise la durée de l'activité des Saboraïm. Une profonde obscurité recouvre encore la période où ils ont vécu. Les renseignements que nous possédons à ce sujet sont peu abondants et se contredisent mutuellement sur beaucoup de points.

Dans ces derniers temps, la période des Saboraïm a été l'objet d'une étude approfondie de la part de M. Isaac Halévi[1]. Il est arrivé à des résultats qui sont en opposition absolue avec les recherches de ses prédécesseurs. Les lecteurs de cette *Revue* ont pu en prendre connaissance dans les volumes XXXIII et XXXIV. Dans les pages qui suivent, je tâcherai d'en contrôler l'exactitude. Habile talmudiste, M. Halévi a découvert dans le Talmud des traces des Saboraïm là où l'on n'en soupçonnait pas jusqu'ici, et la science lui en saura gré. Quant à ses thèses nouvelles en matière d'histoire, je me sens porté à les combattre résolument.

Pour les historiens, c'est de l'an 499 de l'ère chrétienne que part la période des Saboraïm ; ils en placent la fin à l'an 540 ou

[1] Dans son ouvrage דורות הראשונים, ספר דברי הימים לבני ישראל.

Digitized by Google

à l'an 550. Ils limitent, par conséquent, cette période à 40 ou 50 ans. M. Halévi trouve cet espace de temps trop court pour l'activité des Saboraïm. D'une part, il avance leur apparition jusqu'en 475 ou 476 et, d'autre part, il place la fin de la période à l'an 589. Dans cet intervalle de temps presque double du premier, M. Halévi prétend que deux sortes de Saboraïm, de caractère tout différent, ont exercé leur activité. J'examinerai chacune de ces assertions isolément.

I

LES PREMIERS SABORAÏM.

On est généralement d'accord pour admettre que la période des Saboraïm commence à la mort de Rabina, le dernier Amora de Sora. Comme toutes les sources qui citent l'année de la mort de Rabina indiquent l'année 499, cette année passe généralement pour la première de la période des Saboraïm. On ne tient aucun compte, pour cela, de l'opinion de Samuel ha-Naguid[1] et d'Ibn Daud[2], pour qui le début de la période en question tombe en l'an 477, car, en ce qui concerne les Saboraïm et les Gaonim, l'autorité de Scherira est acceptée sans réserve par tous les savants — et par M. Halévi aussi. Or, M. Halévi prétend que cette date est erronée et qu'au lieu de תתת״א = 500[3], il faut lire תשס״ו = 475 ou תשס״ז = 476. Voici comment M. Halévi motive son désaccord avec les historiens juifs : « On a le tort, dit-il, de ne citer de Scherira que quelques paroles, notamment celles que nous avons invoquées au début de notre étude, et c'est sur ce passage tronqué qu'on a construit tout un échafaudage pour déterminer l'année de la mort de Rabina, celle de la clôture du Talmud et, en général, toute la chronologie de ce temps. Nous sommes étonné qu'on n'ait pas mieux étudié le contexte de ce passage, qui présente certaines difficultés. Il sera bon de citer le texte en entier : « Après lui fut

[1] Cité dans *Korè ha-Dorot*, p. 2 *b* ; voir la fin de ce chapitre.

[2] Chez Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 61.

[3] Dans la suite de cette étude je n'indiquerai que les chiffres du comput ordinaire. J'ajoute à l'ère des Contrats le chiffre 3449 et j'obtiens ainsi l'année de l'ère de la création. Pour avoir ensuite l'année de l'ère chrétienne, j'ajoute aux années de la création le chiffre 239 ou 240, suivant que l'événement a eu lieu avant ou après le Nouvel-An. Là où il n'est pas nécessaire de tenir compte de cette dernière circonstance, je déduis de l'ère des Contrats le chiffre 311 pour trouver l'année chrétienne. Ainsi, au lieu de 811 de l'ère des Contrats, j'écris l'an 500 et, au lieu de kislev 811 de cette ère, kislev 499.

Digitized by Google

R. Idi b. Abin, qui mourut en 452... Le mercredi 13 kislev de l'année 499 mourut notre maître Abina, fils de R. Houna, *alias* Rabina, qui fut le dernier des Amoraïm (והוא סוף דוראה). Puis fut R. Rehoumi, ou, d'après d'autres, Rehoumoï [1] ; il mourut en 456, lors d'une persécution décrétée par Jezdegerd. Puis fut président de l'école R. Sama, fils de Rabba... En 474 furent fermées toutes les synagogues de Babylone, et des enfants juifs furent remis aux mages. En 476 mourut R. Sama, fils de Raba ; puis présida R. José... » Scherira part de la mort de R. Aschi et va jusqu'à la mort de R. Sama et à l'avènement de R. José. Quant à l'ordre chronologique, il commence par l'année 427 [2] et finit avec l'année 476. Comment donc expliquer que tout d'un coup la chaîne du récit se brise et qu'apparaisse la mention de la mort de Rabina en 499 ?... Il faut donc, de toute nécessité, qu'une erreur se soit glissée dans les chiffres : au lieu de 499, il faut lire 475 ou 476... On dira peut-être que la mort de Rabina est mentionnée après l'histoire de l'école de Sora parce que c'est par cet événement que l'auteur a voulu clore l'histoire de cette école pour passer ensuite à celle de Poumbadita. Cette objection est réfutée, d'abord, par le fait que même dans la seconde partie, Scherira parle encore de l'école de Sora [3]... »

Comme on le voit, M. Halévi croit que la date de 499 n'est pas possible, parce que la chaîne du récit de 427 à 476 s'en trouve interrompue. Mais M. Halévi ne s'aperçoit pas que le chiffre 475 proposé par lui interrompt aussi le récit et que, dans *son texte*, cette date est suivie du chiffre 456, tandis que dans tous les autres textes exacts il y a même le chiffre 433. Les chiffres 456 et 433 ne peuvent-ils venir qu'après 475 et non après 499 ? — M. Halévi s'est laissé induire en erreur par un texte sans valeur. S'il avait consulté une édition tant soit peu correcte, il aurait davantage tenu compte de l'objection qu'il a effleurée lui-même. Il aurait vu notamment qu'en réalité Scherira traite d'abord de la dernière génération des Amoraïm de Sora, et que c'est seulement après avoir fini d'en parler qu'il passe aux derniers Amoraïm de Poumbadita. Il est donc tout naturel que Scherira ait dû revenir en arrière quant à la chronologie, car le *dernier* des derniers Amoraïm de Sora vécut beaucoup plus tard que le premier des derniers Amoraïm de Poumbadita.

[1] Au sujet des erreurs du texte cité ici, voir plus loin.

[2] M. Halévi écrit 426, parce qu'il déduit 312 de l'ère des Contrats, comme le font, du reste, beaucoup d'autres auteurs. Mes indications diffèrent donc toujours de celles de M. Halévi d'un an.

[3] *Revue*, XXXIII, p. 9 et s. ; cf. דורות הראשונים, p. 1-8.

Digitized by Google

La fameuse Lettre de Scherira a été d'abord publiée par Samuel Schullam comme supplément au *Youhasin*, qu'il édita à Constantinople en 1566 ; de là elle passa dans les éditions suivantes du *Youhasin*. L'édition de Schullam (que je désignerai par S. J.) n'est digne de confiance sous aucun rapport ; elle est corrompue et il y manque des phrases entières, comme Rapoport l'a déjà reconnu. Heureusement la Lettre a été éditée de notre temps plusieurs fois d'après divers manuscrits. La dernière édition, pourvue de nombreuses variantes, est celle de M. Neubauer (S. N.). Les éditions nouvelles montrent combien l'édition de Schullam est défectueuse. Or, c'est précisément cette édition que M. Halévi a utilisée ici, sans tenir aucun compte de toutes les autres. Il aurait dû d'autant plus le faire que toutes les éditions diffèrent très avantageusement de S. J., comme nous nous en convaincrons bientôt. C'est dans ce but que je reproduis ici le passage en question, tel qu'il se trouve chez Schullam et chez M. Neubauer, ainsi que dans toutes les autres éditions.

Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 33.

ונהג רב אשי רשוותא במתיבא... ושכיב בשנת תשל"ח ומלך בתריה במתא מחסיא רב יימר ונח נפשיה בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג (שניב). ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במתא מחסיא רב טביומי דהוא מר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רבה תוספאה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא ליתר בכסלו בשנת תתי"א שכיב רב אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה.

ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא רב גביהא מבי כתיל ושכיב בשנת תשמ"ד. ובתריה רפרם מן פום בדיתא ושכיב בשנת תשנ"ד. ובתריה רב ריחומאי, ואית דמחלפין רב ניחומאי, ושכיב

Youhasin, éd. Cracovie, 17 *a*.

ונהג רב אשי רשוותא במתבתיה... ושכיב בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג. ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במחסיא רב טביומי דהוא מר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רב תוספאה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא י"ג בכסלו בשנת תתי"א שכיב רבנא אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה. ובתריה רב ריחומי, ואית דחלפי רב רחומיה[1]. ושכיב בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר יזדגרד. ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא בריה דרבא. ובתריה מלך רב יוסי, וביומיה סוף הוראה ואכתיים תלמודא. ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים.

[1] Lisez : ניחומי.

Digitized by Google

בשנת תתט"ו שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודאי בסיון...

בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר יזדגרד. ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא בריה דרבא. ובתריה מלך ר' יוסי. וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא. ורובא דרבנן ספוראי שכיבו בשנים מועטות, דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים. ובשנת תתט"ו שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודה בסיון...

On voit combien S. J. est corrompu et défectueux. Les phrases imprimées entre parenthèses dans S. N. ont disparu dans S. J. sans laisser de traces. D'abord la phrase qui suit le premier ושכיב manque, notamment de בשנת jusqu'à בשנת. Ensuite, il y manque les phrases depuis ובאילין jusqu'à תשל"ד avec les mots d'introduction ובאילין שנין מלכו בפום בריתא, qui forment la transition de Scherira entre Sora et Poumbadita. Si M. Halévi avait tenu compte de cette transition, il aurait compris que ce n'est pas là une interruption du récit, mais le début d'un nouveau récit. Ainsi la preuve que M. Halévi donne à l'appui de sa correction et, par suite, son objection contre les historiens se réduisent à rien.

La preuve tirée par M. Halévi du Talmud n'est pas plus solide. Il prétend déduire de quelques passages du Talmud que Rabina II[1] était déjà un homme fait vers 430, et il trouve invraisemblable que Rabina ait vécu jusqu'en 499, ce qui lui eût donné à peu près l'âge de cent ans. Cette preuve n'est nullement décisive, car l'hypothèse d'un âge aussi avancé n'a rien d'impossible. Nous savons, d'ailleurs, que Scherira et son fils Haï vécurent près de cent ans. En outre, il n'est pas établi que, dans les passages que M. Halévi invoque à son appui, il s'agit de Rabina II plutôt que de Rabina I[2].

[1] La preuve, donnée comme nouvelle par M. Halévi, de l'existence de deux Rabina (*Revue*, *ibid.*, p. 9, et dans son ouvrage, p. 2) aurait pu être laissée de côté, car Grätz, Brüll et Krochmal la donnent déjà. Ce dernier savant prouve suffisamment qu'il est question dans le Talmud de Rabina II (dans ses פירושים והערות, p, 65) et M. Halévi aurait dû au moins le citer. En tout cas, il n'aurait pas dû dire, dans son ouvrage, p. 2, que les historiens admettent quatre Rabina. L'auteur du livre באר שבע, qui a imaginé les quatre Rabina et que M. Halévi combat, ne représente pas notre école historique.

[2] Je ne voudrais pas m'engager ici dans des discussions halachiques et je me bornerai à remarquer que le Rabina qui n'était pas venu à Hagrounia (*Revue*, XXXIII, p. 13 et 15) est le même Rabina qui, en opposition avec R. Aschi, a permis de traverser un fleuve le sabbat. S'il dit néanmoins : « Ne partages-tu pas l'opinion de R. Aschi, qui le défend? », cela n'était qu'une réponse évasive, parce qu'il ne voulait

Digitized by Google

M. Halévi invoque encore à l'appui de son hypothèse l'assertion d'Abraham ibn Daud, qui aurait placé la mort de Rabina en 475. Or, Ibn Daud n'indique pas du tout l'année de la mort de Rabina. En mentionnant les persécutions de l'an 474, il dit seulement : « A cette époque, Rabina fut pendant un an chef de l'école »[1]. Ceci est aussi confirmé par ce que rapporte Scherira, à savoir qu'en 474 les synagogues furent fermées et les jeunes gens juifs furent emmenés chez les mages[2]. Sans doute, l'école de Sora fut fermée bientôt après, et Rabina n'a pu la présider que pendant un temps très court. Mais il n'en résulte nullement que Rabina soit mort en 475. Du reste, nous savons qu'Ibn Daud a utilisé des sources qui diffèrent beaucoup de Scherira, et il n'est pas permis, par conséquent, de tirer d'Ibn Daud des conclusions pour les leçons de Scherira.

On ne peut donc guère élever d'objection sérieuse contre la date de 499. Par contre, des faits importants militent en faveur de cette date et contre le chiffre de 475, ou 476, proposé par M. Halévi. Toutes les éditions de la lettre de Scherira donnent le chiffre 499. Ce chiffre est aussi indiqué par toutes les éditions du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*. Nous trouvons encore la même date en toutes lettres chez Nissim Gaon[3]. L'unanimité des sources est la meilleure preuve de l'authenticité du chiffre 499. Ensuite, Scherira dit que Rabina est mort le mercredi 13 kislew. Cette indication du jour de la semaine et de la date du mois exclut l'hypothèse de l'an 474 et de 475 aussi bien que l'an 476. En 474, le 13 kislew tombait le samedi, en 475 le vendredi et en 476 le mardi. Par contre, en 4260 = 499 le 13 kislew tomba, en effet, le mercredi[4].

Ici je dois appeler l'attention sur le fait suivant. M. Halévi désigne R. José comme Sabora[5]. Or, R. José n'est présenté comme

pas dire la raison véritable pour laquelle il ne s'était pas rendu chez le Resch Galouta. Les autres réponses de Rabina sont également évasives. Dans *Ketoubot*, 69 *a* (*Revue*, p. 12), il est question, à mon avis, d'un Rabina plus ancien. Rabina II était beaucoup plus jeune que Mar bar R. Aschi et placé sous son autorité, ce que M. Halévi concède lui-même (dans son ouvrage, p. 14 et s.). Il est donc invraisemblable que Rabina II ait entrepris une exécution de Mar bar R. Aschi (דרבינא אגבריה לברתיה דרב אשי ממר בריה דרב אשי).

[1] ובאותה שנה (שיעה) היה רבינא ראש ישיבה שנה אחת (Neubauer, I, 61).

[2] Il dit : ובשנת תשפ"ה איתכרו כל בי כנישתא דבבל ואיתנקיטו בני יהודאי לאמגושי (Neubauer, I, 34 ; voir note 13).

[3] Dans la préface de son מפתח, p. 3 *b*, il écrit : וימת רבינא בשנת שמונה מאות ואחד עשר לשטרות. Voir Halévi, p. 312.

[4] Cela eut lieu aussi en 4233 = 472 ; mais il n'est pas possible d'avancer autant l'année de la mort de Rabina, car son prédécesseur, Rabba Tosphaa, ne mourut qu'en 474.

[5] P. 13 *a*.

Digitized by Google

tel que par Samuel ha-Naguid et Ibn Daud, qui, en s'appuyant sur d'autres sources, font commencer la période des Saboraïm en 477. Mais pour Scherira, R. José est incontestablement un Amora, car il place R. José à la fin des Amoraïm à Poumbadita et passe ensuite seulement aux Saboraïm. Scherira dit, en effet : « Et en l'an 476 mourut R. Sama, fils de Raba. Après lui ce fut R. José qui présida. De son temps (וברומיה), la période des Amoraïm finit (סוף הוראה) et le Talmud fut achevé. Et la plupart des Saboraïm moururent en peu d'années... [1] ». R. José suit immédiament R. Sama sans aucune transition, précisément parce que, comme lui, il était un Amora ; seulement pendant le temps où vivait R. José, la période des Amoraïm finit et le Talmud est achevé. En outre, dans beaucoup d'éditions, la phrase suivante commence par ces mots : « Et les Saboraïm vinrent [2] ». Il est donc évident qu'ici R. José est compté avec les Amoraïm [3]. M. Halévi ne paraît pas s'arrêter à ce point, uniquement parce que cela est absolument contraire à son hypothèse, car si Scherira datait la période des Saboraïm de l'an 475 ou 476, comme M. Halévi le prétend, il ne pourrait guère compter R. José au moment de son entrée en fonction en l'an 476 parmi les Amoraïm.

Il est donc établi que Scherira date la période des Saboraïm de l'an 499. Si Samuel ha-Naguid et Ibn Daud placent R. José en tête des Saboraïm, c'est sans doute uniquement parce que R. José fut, en effet, Sabora à partir de l'an 499. En tout cas, on ne peut tirer de Samuel ha-Naguid et Ibn Daud des conclusions relatives à Scherira ; leur indication comparée à celle de Scherira ne mérite guère de considération.

[1] Neubauer, p. 34.

[2] ודור רבנן סבוראי. Ainsi le porte l'édit. Goldberg, Mayence 1873, p. 38 ; Wallerstein, p. 18 ; de même dans כללי שמואל (dans תמת ישרים), p. 29.

[3] Qu'on remarque, en outre, que Scherira n'emploie l'expression מלך « il devint président » que pour les Amoraïm et les Gaonim, et non pour les Saboraïm. Au sujet de R. José, Scherira dit ובתריה מלך ר' יוסי, précisément parce qu'il était un Amora. En outre, il faut tenir compte du fait que Scherira ne dit pas en cet endroit quand R. José est mort, comme il le fait pour tous les autres Amoraïm. La raison en est sans doute que la mort de R. José tombe dans la période des Saboraïm. C'est pourquoi R. Scherira, dans sa relation relative aux Saboraïm, revient à R. José en disant : « En l'an 515 moururent R. Tahna et Mar Zoutra, les fils de Hinena, et R. José Gaon resta encore quelques années à l'école » (Neubauer, *ibid*). R. José mourut donc comme Sabora après 515, environ vingt ans après le début de la période des Saboraïm en 499. D'après ce système, Scherira compterait R. José jusqu'en 499 avec les Amoraïm et à partir de cette date parmi les Saboraïm. C'est aussi en cette double qualité que R. José nous apparaît dans le Talmud, car il discute aussi bien avec l'Amora Rabina qu'avec le Sabora R. Aha (M. Halévi, dans son ouvrage, p. 4 et s., et, déjà avant lui, M. Brüll, *Jahrbücher*, II, 26, note 25). Du reste, il n'est pas tout à fait certain que le R. José qui, après 515, était encore à l'école fût le même R. José qui arriva à la présidence en 476.

Digitized by Google

II

LES DERNIERS SABORAÏM.

Scherira parle des Saboraïm en deux passages différents de sa Lettre. En premier lieu, il en parle là où il traite de l'activité des Amoraïm et de la formation du Talmud. Il dit que l'activité des Amoraïm consista dans l'interprétation critique de la Mischna, qu'on désigna par le terme הוראה. Scherira, après avoir démontré que le Talmud est composé de ce genre d'interprétations, qui s'étaient accumulées dans le cours des temps, continue en ces termes : « Et ainsi la הוראה fut augmentée de génération en génération, jusqu'à Rabina. Après Rabina elle cessa... Mais quoiqu'il n'y eût plus de הוראה, il y eut des Saboraïm, qui ajoutèrent encore des interprétations ressemblant à la הוראה. Les maîtres qu'on appelait Saboraïm expliquèrent tout ce qui (dans le Talmud) était resté indécis, comme par exemple R. Rehoumi, R. José, R. Aha de Hatim... et R. Rabaï de Rob... Les savants (רבנן) disent que R. Rabaï était un Gaon et qu'il a atteint un âge très avancé. La Guemara contient beaucoup d'explications (סברי) qui proviennent des derniers docteurs, comme, par exemple, de R. Ina et R. Simona. Nous savons par nos devanciers que tous les passages..., toutes les objections et réponses qui sont exposées dans la Guemara sont l'œuvre des docteurs postérieurs, des Saboraïm, et ont été introduits par eux dans le Talmud. Nous connaissons encore d'autres faits analogues [1]. »

Dans le second passage, Scherira donne une liste des Saboraïm suivant l'ordre chronologique et dit : « La plupart des Saboraïm moururent en peu d'années, comme le relatent les Gaonim en leurs mémoires historiques. En Siwan de l'année 504 mourut R. Sama b. Juda. On dit qu'il a été juge de la communauté (דיינא דבבא). Le

[1] ולפום הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא עד רבינא ובתר רבינא איפסיקא ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה ואיקרי הני רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה כגון רב ריחומי (ורבה) ורב יוסף ורב אחא מבי חתים... ורב רבאי מרוב... ואמרי רבנן דרב רבאי גאון הוה ואוריך שני טובא וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי כגון רב עינא ורב סימונא נקטינן מן קמאי דגמרא... כולהו אינך קושיי ופירוקי דמתרצי בגמרא רבנן בתראי סבוראי תרצינהו וקבעינהו ודזוד מינה נמי. Neubauer, p. 25. Sur ודזוד מינה נמי, cf. Brüll, *Jahrbücher*, I, 215.

Digitized by Google

dimanche 4 (lire le 3) Adar 506 mourut R. Ahaï b. Houna. Au mois de Nissan de la même année mourut R. Rihimaï ou, selon d'autres, R. Nihimaï. Au mois de Kislev 506 mourut R. Samuel b. Juda de Poumbadita. Au mois d'Adar (507) mourut Rabina d'Amacia. En l'an 508 mourut R. Houna Resch Galouta. — Le jour de Kippourim de l'an 510 mourut R. Aha b. Rabba b. Abouha (ou R. Aha b. Abouha) pendant une tempête (זעפא). En 515 moururent R. Tahna (ou Tahina) et Mar Zoutra, les fils de Hinena. Et R. Joseph Gaon resta quelques années seul à l'Académie. Ensuite, R. Ina résida à Sora et R. Simona à Poumbadita. Ensuite, il y eut R. Rabaï de Rob. Il était de notre Académie et on dit qu'il a été un Gaon. Dans les dernières années du gouvernement persan, il y eut des persécutions et des calamités ; on ne put se livrer à l'enseignement, fonder des écoles et exercer les fonctions des Gaonim, jusqu'au moment où nos docteurs vinrent de Poumbadita dans la région de Nehardaa, dans la ville de Firouz-Schabour. Et voici les Gaonim qui furent dans notre Académie de Poumbadita, lors des événements susmentionnés, arrivés à la fin de la domination persane : à partir de l'an 589, ce fut Mar bar Rab Hanan d'Iskia qui présida. Après lui, ce fut Mar Rab Mari, notre aïeul, fils de R. Dimi Horno (Horgo ou Sorgo), qui présida. Son Académie de Firouz-Schabour est appelée encore aujourd'hui l'Académie de R. Mari. A son époque, il y avait à Sora Mar Rab Mar b. Mar R. Houna comme Gaon ; c'était en l'an 609 [1].

Scherira remarque que R. Rabaï, selon l'opinion de certains,

[1] ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים. ובשנת תתט"ו שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודה ואמרין דדיינא דבבא הוה. ובחד בשבא דהוא ארבע (תלתא .l) באדר שנת תתי"ג שכיב רב אחאי בר רב הונא. ובניסן דשתא דא שכיב רב ריחומאי ואית דמחלפין רב ניחומאי. ובשנת תתי"ג בכסלו שכיב רב שמואל בר יהודה דמן פום בדיתא. ובאדר שכיב רבינא מן אמוציא. ובשנת תתי"ט שכיב רב הונא ריש גלותא. ובשנת תתכ"ב ביום כפור הודה זעפא ושכיב רב אחא בריה דרבה בר אבוה (ou רב אחא דאבוה). ובשנת תתכ"ו שכיב רב תחנא (ou תחינא) ומר זוטרא בני רב חיננא. ואישתייר רבה יוסף גאון במתיבתה כמה שנין. ובתר הכי רב עינא בסורא ורב סימונא בפום בדיתא. ובתר הכי רב רבאי מרוב. ומן מתיבתא דילן הוה, ואמרין דגאון הוה. והויין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסים ולא הוו יכילין למקבע פרקי ואותיבי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שאבור. ואילן גאונים דהוו במתיבתא דילנא בפומבדיתא בתר אילין מילין בסוף מלכות פרסיים. משנת תת"ק מלך מר רב חנן מאשקייא. ובתריה מלך מר רב מרי זקנו בריה דמר רב דימי הורנו (ou חורגו, סורגו) ובית מדרשו בפירוז שבור נודע בי רב מרי עד היום הזה. ובימיו היה בסורא מר רב מר בן מר רב הונא גאון בשנת תתק"כ (Neubauer, p. 34).

Digitized by Google

était déjà Gaon [1] ; d'après cela, R. Ina et R. Simona auraient été les derniers Saboraïm. Cette opinion paraît aussi avoir été partagée par le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, qui ne compte pas R. Rabaï parmi les Saboraïm et prétend que R. Guiza (sans doute le même que Ina) et R. Simona étaient les derniers Saboraïm.

Les historiens se sont ralliés à la dernière opinion. Comme, d'après Ibn Daud, Simona est mort en 540 et que Scherira ne contredit pas cette assertion, cette année passe pour le terme de l'activité des Saboraïm.

M. Halévi rejette cette théorie et prétend que R. Guiza et R. Simona du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* ne sont nullement identiques à R. Ina et R. Simona dont parle Scherira. D'après lui, les derniers Saboraïm R. Guiza et R. Simona doivent plutôt être cherchés parmi les savants qui avaient émigré de Poumbadita à Firouz-Schabour peu de temps avant 589 [2]. La période des Saboraïm, d'après M. Halévi, s'étendrait donc jusqu'à 589.

Contre cette hypothèse il faut observer d'abord que, si R. Guiza et R. Simona étaient d'autres personnes que le R. Ina et le R. Simona de Scherira, celui-ci n'aurait pas négligé de les nommer. Scherira, qui est si minutieux et si précis, n'eût pas manqué de citer les deux maîtres qui clôturent la période des Saboraïm. Scherira ne consacre au séjour des docteurs à Firouz-Schabour, où M. Halévi place les prétendus derniers Saboraïm, que quelques mots, précisément parce qu'il ne s'y est rien passé d'important. En outre, une comparaison des noms des Saboraïm dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* avec ceux qu'on trouve chez Scherira, met hors de doute le fait que les docteurs dont il est question sont identiques. Il est vrai que le texte du *Sèder Tannaïm* est confus et corrompu, mais beaucoup de noms s'y sont conservés fort bien et sont faciles à reconnaître chez Scherira. C'est notamment le cas pour les cinq derniers Saboraïm qui nous intéressent ici. Dans ce qui suit, je juxtapose ces noms tels qu'ils sont cités dans les deux sources.

[1] Ici Scherira paraît vouloir dire par גארן que R. Rabaï, d'après l'opinion d'autres, était le premier גארן (contre Graetz, V, 424).

[2] דורות הראשונים, p. 30 et s.

Digitized by Google

Scherira.	*Sèder Tannaïm we-Amoraïm* [1].
רב אחא דאבוה [2]	רב אחדבוי [3]
רב תחנא (ou תחינא)	רב קטינא [4]
ומר זוטרא בני ר' חנניה [5]	ורב זוטרא בני ר' חנניה [5]
רבה יוסף	. . . . .
רב עינא (à Sora)	רב זוגאי (ou גיזא ou זיגא ou גידא) [6]
רב סימונא (à Poumbadita)	רב סימונא [7]
רב רבאי מרוב	

On voit que dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, R. Joseph et R. Rabbaï ont été omis. Des cinq noms qu'on y trouve, quatre correspondent incontestablement à ceux que Scherira nomme. On peut donc admettre avec certitude que זוגאי = גיזא est identique au R. Ina de Scherira.

L'hypothèse de M. Halévi est donc insoutenable sous tous les rapports. Il est établi que la période des Saboraïm a pris fin vers 540 avec R. Ina et R. Simona. Tout au plus pourrait-on encore, avec Scherira, compter parmi eux R. Rabbaï [8]. Mais il n'est pas possible d'y comprendre aussi l'époque qui va de R. Rabbaï au premier Gaon, R. Hanan d'Iskia.

III

L'ACTIVITÉ DES SABORAÏM.

Déjà N. Brüll [9] partage les Saboraïm en premiers et derniers

[1] D'après le ms. du Talmud de Munich, n° 95, imprimé par Taussig dans מלאכת שלמה, p. 4, et d'après le commentaire ms. d'un Mahzor de l'an 1301 (en ma possession), f° 81 *d*.

[2] Ed. Goldberg.

[3] On sait que אחדבוי est une abréviation de אחא דאבוה.

[4] Corruption de תחינא, comme le remarque avec raison Brüll, *Jahrbücher*, II, 107.

[5] D'autres mss. ont רב אחדבוי בר קטינא. רב זוטרא בריה דרב חמא (voir *Kérem Héméd*, IV, 187). Il est évident que קטינא (תחינא) fut fait par erreur le père de Ahdeboï et que חמא est une corruption de חיננא. En même temps, בני fut changé logiquement en בריה. La transition se trouve marquée dans *Mahzor Vitry*, p. 483, où il est dit רב אחדבוי בר קטינא ומר זוטרא בני רב חנא.

[6] D'après Grætz et Brüll (*Jahrbücher*, II, 41), ce Sabora serait identique à R. Guiza, qui s'était réfugié à Nahr-Zaba.

[7] Ainsi le portent toutes les éditions. Seul le *Mahzor Vitry* a הונא au lieu de Simona, ce qui est certainement une corruption. M. Halévi, dans son hypothèse, utilise ce nom et prétend que R. Houna a été un des derniers Saboraïm.

[8] Samuel ha-Naguid et Ibn Daud comptent aussi les Gaonim jusqu'à Mar Schischoua (vers 680) parmi les Saboraïm, mais ceci n'est pris au sérieux par personne.

[9] *Jahrbücher*, II, 47 et s.

Digitized by Google

Saboraïm et trouve qu'il y avait une différence essentielle dans leur activité. M. Halévi trouve cette distinction chez Scherira et prétend que Scherira nomme les premiers Saboraïm סבוראי דמפרשי ou סבוראי דמקרבי להוראה [1]. C'est là-dessus qu'il établit sa théorie sur l'activité des Saboraïm. Cette prétention est également insoutenable, car elle repose aussi sur le texte corrompu du *Youhasin*. Le passage auquel M. Halévi se réfère est ainsi conçu dans les édition correctes : ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה [2]. Comme on le voit, l'adjectif דמקרבי ne se rapporte pas à סבוראי, mais à פירושי. Scherira veut dire par là : des interprétations qui sont proches de la הוראה. Or, le mot פירושי a été omis dans S. J., et le passage y est conçu ainsi : הוו סבוראי דמפרשי דמקרבי להוראה (*Youhasin*, éd. Cracovie, p. 114 *b*). M. Halévi n'a pas vu qu'il manque ici un mot et il dit סבוראי דמקרבי להוראה, bien que cette dénomination soit impossible grammaticalement. Scherira, ainsi que le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, ne fait pas de distinction entre les premiers et les derniers Saboraïm. M. Halévi commet une erreur en rapportant tout ce que Scherira dit de l'action des Saboraïm aux premiers Saboraïm et tout ce que le *Sèder Tannaïm* en dit aux derniers. Ce que ces sources en disent se rapporte plutôt aux Saboraïm en général, notamment à ce genre d'activité par laquelle ils se distinguent si nettement des Amoraïm et des Gaonim. Pour bien comprendre Scherira, il nous faut revenir à sa description de l'œuvre des Amoraïm.

L'œuvre des Amoraïm consista en ce qu'ils expliquèrent la Mischna au point de vue critique et la comparèrent à d'autres écrits des Tannaïm. Cette œuvre est appelée par Scherira et d'autres *Horaa* (הוראה) [3], et les analyses, Talmud ou Guemara [4]. La *Horaa* commença ainsi après la clôture de la Mischna par Rab [5] et finit avec Rabina. Pendant tout le temps qui sépare

[1] דורות הראשונים, p. 2 *a*, 11 *a*, 12 *a* et suiv.; cf. *Revue*, XXXIII, p. 4. Brüll n'est pas cité par M. Halévi.

[2] Ainsi le porte l'éd. Filipowski dans יוחסין השלם, p. 49, et Neubauer, p. 25. D'autres éditions n'ont pas ici le mot סבוראי et portent : ובתר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות הודה איכא פירושי וסבארי קריבין להוראה (éd. Goldberg, Mayence 1873, p. 4; Wallerstein, p. 14).

[3] *Horaa* signifie dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* et chez Scherira, non pas décision en général, mais le genre de décision qui repose sur les analyses de la Mischna. Samuel ha-Naguid (מבוא התלמוד) dit : הוראה היא השמועות שנתחדשו לחכמים בקהילות ובמדרשות בענין מצוה והיא נקראת הוראה.

[4] Raschi sur *Berakhot*, 47 *b* : שלא שמש ת"ח הוא הגמרא התלויה בסברא שהיו נותנים לדברי משנה טעם ; cf. Raschi, sur *Soucca*, 23 *a*.

[5] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, רב רבה הוא התחיל בהוראה (*Kérem Hémed*, IV, 188).

Digitized by Google

ces deux Amoraïm, on travailla activement à l'interprétation de la Mischna. Les interprétations qui furent approuvées furent enseignées dans les écoles et acquirent ainsi une autorité universelle. On veilla à l'uniformité et à la correction de leur version. Par leur autorité universelle elles se distinguèrent des interprétations ordinaires que chaque maître pouvait donner selon son idée[1]. Chaque génération apporta de nouvelles interprétations de ce genre, qui, avec le temps, s'ajoutèrent aux matériaux déjà existants dans les écoles[2]. Le Talmud babylonien est une agglomération de ce genre d'interprétations qui s'étaient multipliées pendant la période des Amoraïm. Tant que dura la *Horaa*, les maîtres s'appelèrent Amoraïm. Quand elle finit vers l'an 500, les maîtres s'appelèrent Saboraïm.

L'exposé si lumineux de Scherira nous fournit d'abord pour les Saboraïm un signe distinctif négatif : ils ne s'occupèrent plus de la *Horaa*, c'est-à-dire ils n'expliquèrent plus la Mischna à la manière des Amoraïm[3]. Ils ne produisirent donc pas de matériaux pour le développement ultérieur du Talmud, et celui-ci fut réputé achevé. Cependant il n'était pas encore complètement terminé, et il ne reçut sa dernière rédaction que des Saboraïm. Les matériaux considérables n'étaient pas suffisamment triés et étaient d'un examen difficile. Les Saboraïm mirent de l'ordre dans les traités accumulés[4], y insérèrent des gloses explica-

[1] Scherira : ובתר דאתקין רבי הלכתא ומתניתן דידה הוה אית להון תלמודא... ולא הוה להון להנהו קמאי דעד דאפטר רבי דגרסין ליד סה אחד אלא כגון פירושי דהשתא דמפרשנינא אנחנו וכיוצא בנו לתלמידי דילנא... כד איסתתמא משנה ונח נפשיה דרבי אימעט לבא ואיצטרכו למלקט תלמודא ולמגרסיה (éd. Goldberg, Mayence, 1873, p. 29-24).

[2] Scherira : וכל דרא ודרא מן אילין דרי הוה אית להון שמעתתא דגרסין להו רבנן כולהו ומסדרין להו תדיר תדיר... ובהדי הנך שמעתתא דהוו גרסי להו כולי עלמא כל רבה מפרשי כתלמידיה פירושי אחריני... וכד אתו דרא אחרינא ממעט לבא והנך מילי דהודה פשיטי להנהו ראשונים ופתרו לתלמידיהון והוו כגון פירושי דלא צריכין כולא עלמא למגריסינון ולמקבעינון בגמרא — חזו השתא בהוא דרא (חזו) דקא הוו בהו ספיקי וצריכין למקבעינון בגירסא ואמרו ליד במתבתא וקבעו להו בגמרא וגרסי להו כולהי רבנן... באילין מילין איתוסף תלמודא דרא ולפום הכי איתוספא הוראה דרא דבתר — דבתר דרא (*ibid.*, 25-28). דרא עד ראבינא ובתר ראבינא איפסקא ובתר הכי א"ע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי (Neubauer, p. 25).

[3] Les rares explications des Saboraïm sur la Mischna sont relatives à des questions linguistiques ; voir Bühl, p. 48.

[4] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* : ולא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם כלום אלא חקנו פרקי של כל תנויי כסדרן (*Kérem Hémed*, IV, 189). Raschi, sur *Soucca*, 28 *b*, explique תנויי ainsi : תנויי תלמוד שהוא סבראי... וכן שמעתתא דאמוראי שאינן באות אלא מכלל דקדוקי שהן למדים מתוך דברי המשנה. De même, le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* dit en un autre passage : וכל קושיא

Digitized by Google

tives[1], les pourvurent de signes mnémotechniques et d'expressions techniques[2], et, en cas de besoin, se prononcèrent pour l'une des opinions divergentes[3]. Ils furent d'habiles rédacteurs du Talmud qui se préoccupèrent aussi de sa mise en usage. Ils se distinguèrent des Gaonim en ce point : les Gaonim enseignèrent le Talmud, le commentèrent et consignèrent leurs décisions dans des consultations et des mémoires formant des ouvrages spéciaux, sans exercer aucune influence sur la forme du texte talmudique[4].

Les sources ne renferment pas d'indices sur le fait que l'action des Saboraïm aurait varié suivant les époques. L'élaboration du Talmud par les Saboraïm paraît se placer principalement entre 500 et 531. A cette époque, les Juifs de Babylonie eurent beaucoup à souffrir des persécutions sous Kawadh I (488-531), et probablement les écoles ne comptaient alors que peu ou point de disciples. Les savants qui n'étaient pas occupés à enseigner pouvaient consacrer tout leur temps à la rédaction du Talmud. Ils s'occupaient d'ouvrages, et non d'enseignement[5]. Lorsque la situation se fut améliorée sous

שבכל תנויי (*Kérem Hémed*, IV, 200). Scherira emploie aussi le mot en ce sens, voir *Schaarè Çédek*, p. 71 *a*.

[1] Scherira : הוה כבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי. Neubauer, p. 25.

[2] Au sujet des additions des Saboraïm, voir Brüll, p. 44, et les auteurs cités par lui. Au sujet des mnemonica, *ibid.*, p. 58.

[3] M. Halévi (p. 138) nie qu'il y ait dans le Talmud des décisions des Saboraïm et donne comme argument ce que Scherira et d'autres disent de la *Horaa*, à savoir qu'il n'y en eut plus après les Amoraïm. M. Halévi comprend par הוראה des décisions en général, ce qui est inexact. Brüll, p. 72, a signalé assez de décisions des Saboraïm se trouvant dans le Talmud et commençant par ולית הלכתא ou הלכתא. Rapoport a signalé des décisions émanant de Saboraïm qui se rapportent à des assertions des derniers Amoraïm et commençant par ולא היא. M. Weiss et M. Halévi objectent à tort contre Rapoport que ces décisions pourraient provenir des Amoraïm qui ont vécu plus tard. Les Amoraïm ne passent pas pour avoir fait de pareilles remarques sur les assertions de leurs prédécesseurs. M. Halévi croit que, Rabina II étant nommé, d'après lui, dans le Talmud, Rabina peut être l'auteur de ces décisions. Or, on connaît depuis longtemps le fait que Rabina est cité dans le Talmud. Ici il ne s'agit pas de savoir qui est nommé dans le Talmud, mais qui y a mis des gloses. Or, ceci n'est pas l'habitude des Amoraïm, tandis que nous savons avec certitude que c'était celle des Saboraïm. L'attaque dirigée par M. Halévi (dans son ouvrage, p. 138) contre Rapoport et moi n'a donc pas de valeur.

[4] Quelques Gaonim seulement font exception. Au sujet de R. Houna de Sora (vers 670), voir *Korè ha-Dorot*, 2 *a*. Des auteurs anciens attestent que plusieurs passages du Talmud ont pour auteur Yehoudaï Gaon (mort en 763); voir Brüll, p. 75 et 121. M. Halévi, qui ne recule devant aucun moyen pour présenter le Talmud comme un ouvrage resté intangible, prétend que les additions de Yehoudaï furent d'abord mises en marge et n'ont passé que plus tard dans le corps du Talmud par la faute des copistes. Les anciens étaient moins conservateurs, et le pieux et savant Menahem Meïri écrit naïvement : ואחרירהם מר רב יהודא גאון שכתב כמה סוגיראת ופסקים בגמרא (Introduction de son ouvrage בית הבחירה, éd. Vienne, p. 16 *a*.)

[5] J'ai déjà remarqué que Scherira n'emploie jamais pour les Saboraïm l'expression

Digitized by Google

Chosrau I (531-578), les conférences furent reprises dans les écoles, à Sora sous la présidence de R. Ina (ou R. Guiza) et à Poumbadita sous R. Simona (mort en 540). A R. Simona succéda R. Rabaï, qui est déjà compté par quelques-uns parmi les Gaonim. Sous Hormizd IV (578-590), les persécutions recommencèrent et les écoles durent être fermées. Quelques docteurs émigrèrent de Poumbadita à Firouz-Schabour, où ils purent se livrer à l'enseignement. Au bout de peu de temps, vers 589-590, ils retournèrent dans leur patrie et reprirent leurs conférences dans la vieille académie de Poumbadita. Vingt ans après, l'école de Sora fut également rouverte. La période des Gaonim commence avec l'institution de l'Académie à Poumbadita.

A. Epstein.

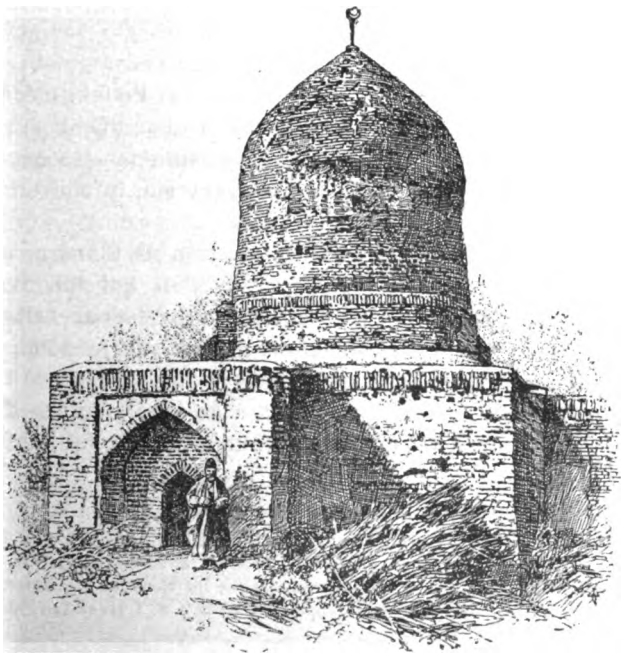
מלך « il présida » et j'en conclus qu'ils n'étaient pas chefs d'école. Dans la question adressée à Scherira, il est dit aussi : ורבנן סבוראי כיצד נסדרו ומי מלך אחריהון, et, dans sa réponse, Scherira dit même : ודבעיתון רבנן סבוראי היאך נסדרו אחרי רבינא ומי מלך אחריהון מאותו זמן ועד עכשיו. (Neubauer, p. 26). C'est donc seulement *après* les Saboraïm qu'il y eut des « présidents ». De R. Joseph, Scherira dit seulement ואשתייר רבה יוסף גאון במתיבתא כמה שנין « R. Joseph Gaon (l'ancien président) resta seul dans l'Académie plusieurs années », et il ne mentionne pas qu'il présida l'école. R. Ina, R. Simona et R. Rabaï étaient bien les présidents des écoles de Sora et de Poumbadita, et c'est pourquoi Scherira dit où chacun d'eux a vécu. — Samuel ha-Nagid, Ibn Daud et l'anonyme dans Neubauer, *Anecdota*, II, 77, sont également sur ce point d'un avis différent de celui de Scherira et présentent les Saboraïm comme ראשי ישיבות, ce qui me semble bien invraisemblable pour les Saboraïm jusqu'en 531.

Digitized by Google

LE

TOMBEAU DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

Les Juifs de Hamadan (Perse) montrent avec orgueil un monument qu'ils appellent le tombeau de Mardochée et d'Esther. Nous en reproduisons ici le croquis, qui a paru déjà dans le *Jewish Chronicle* du 4 mars dernier et dont l'éditeur a bien voulu nous fournir le cliché.



Ce monument a souvent été décrit par les voyageurs. Citons seulement les relations les plus récentes. Ainsi s'exprime Flandin :

Digitized by Google

Le monument qui renferme ces précieuses reliques s'élève sur une petite place, au milieu des ruines d'un quartier abandonné aux familles israélites. Son antiquité ne paraît nullement authentique d'après son architecture. Le dôme et l'extérieur n'offrent aucune différence avec le style des sépultures musulmanes appelées Imam-Zadehs, que l'on rencontre partout en Perse. L'intérieur se divise en deux salles. La première est fort petite ; on y pénètre par une porte très basse fermée par un battant en pierre d'un seul morceau ; elle est obscure et n'est éclairée que pour les solennités, au moyen de petites lampes qu'on allume dans ces occasions. La porte qui conduit dans la seconde salle est encore plus basse que l'autre ; il faut, pour la franchir, ramper sur les genoux. De l'autre côté de cette ouverture on se trouve dans un réduit obscur que traversent quelques faibles rayons de lumière qui permettent à peine de distinguer les deux cénotaphes en bois noir sculpté, qui y sont placés l'un à côté de l'autre. Ils sont exactement semblables, quant à la forme et aux détails, mais celui d'Esther est un peu moins grand. Sur les parois des murs, blanchis avec soin, sont gravées plusieurs inscriptions en hébreu qui font remonter à onze cents ans la construction du monument actuel. Elles portent textuellement qu'il est dû à la piété des deux fils d'un certain Ismaïl[1], israélite, établi alors à Kachân[2].

Cette description s'accorde avec celle de J. Pollak, médecin du schah, qui nous apprend, en outre, que le monument a 60 pieds de haut[3]. Lui aussi dit que certaines inscriptions — la généalogie de Mardochée et d'Esther — se trouvent sur le couronnement des murs.

Lycklama a Nijeholt, qui cite la relation de Flandin, ajoute : « Sir John Malcolm reproduit la traduction qui lui avait été fournie par Sir Gore Ouseley, ancien ambassadeur britannique à la cour de Perse, de l'inscription gravée sur le dôme même, et non sur une paroi intérieure, qui donne la date de la construction du monument. La voici : « Le jeudi, quinze du mois d'Adar[4] dans l'année 4474 de la création du monde, fut finie la con-

[1] Au lieu d'Ismaïl, on verra plus loin qu'il faut lire Israël.

[2] Eugène Flandin, *Voyage en Perse*, Paris, 1851, t. I, p. 384. Flandin dit encore que « les Israélites d'Orient accourent de toutes parts en pélerinage au pied des deux tombeaux qu'ils ont en très grande vénération. Ils viennent y célébrer, de cette manière, l'une de leurs grandes fêtes appelée *Parim* (*sic*). » Hamadan, d'après lui, compte deux cents familles israélites.

[3] *Jahrbuch für Israeliten*, de Wertheimer, nouv. série, 3e année, 1856, p. 147 et suiv. Cette note de Pollak nous a été signalée par notre excellent ami, M. Moïse Schwab, qui a publié autrefois une Bibliographie de la Perse. Nous lui devons aussi la connaissance de l'ouvrage de Lycklama dont il va être question.

[4] Lire *Eloul*.

Digitized by Google

struction de ce temple sur les tombeaux de Mardochée et d'Esther, par les mains des deux bienveillants frères Elias et Samuel, fils de feu Ismaïl de Kachân[1]. » Malcolm dit encore : « ...Les tombes, qui sont d'un bois noir, sont évidemment d'une très grande antiquité ; mais le bois n'est point altéré et les inscriptions hébraïques dont il est couvert sont encore très lisibles. Ce sont les versets suivants du livre d'Esther, avec le changement d'une seule expression : « Alors à Suse, dans le palais, il y avait un certain Juif dont le nom était Mardochée, fils de Jaïr, fils de Shemei, fils de Kish, un Benjamite. » « Car Mardochée, le Juif, était le second sous le roi Ahasuérus, et grand parmi les Juifs, et agréable à la multitude de ses frères, cherchant le bien de ses frères et parlant le langage de la paix à *toute l'Asie*... » Le terme plus général, l'*Asie*, a probablement été ajouté par la vanité de l'écrivain de l'inscription[2] ; mais il est possible que celle-ci n'ait pas été littéralement traduite[3]. »

Lycklama a Nijeholt[4] a reproduit le fac similé d'un dessin fait sur sa demande par un israélite de Hamadan. Voici, d'après ce graphique naïf, la disposition intérieure de cette construction. La porte d'entrée, placée, non au milieu, mais à gauche, donne accès à une salle extérieure. A droite se trouve la tombe d'un médecin et, à côté, un escabeau, des lampes et de l'huile. A gauche, la tombe d'un savant. Un mur, que le dessinateur déclare d'une grande beauté, sépare la partie *sacrée* de la salle extérieure. A l'extrémité occidentale, nouvelle porte, conduisant à la pièce principale. A droite, le tombeau de Mardochée, à gauche, celui d'Esther, séparés l'un de l'autre par un corridor[5] par où les pélerins font le tour des sarcophages, qu'ils embrassent avec ferveur. A gauche et à droite une salle où les gens pieux (יחידי סגולה) font des prières. Dans une niche placée dans une de ces salles, à droite, est un Rouleau de la Loi. Sous le dôme est suspendu un œuf d'autruche[6].

Les inscriptions de ces deux cénotaphes sont ainsi représentées dans ce dessin :

[1] Le cicerone qui conduisait Pollak lui dit que c'étaient deux médecins du roi, venus de Tabriz, qui ensuite se rendirent à Bagdad pour y élever un monument en l'honneur d'Ezéchiel.

[2] On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette prétendue correction.

[3] John Malcolm, *Histoire de la Perse*, Paris 1821, t. I, p. 384.

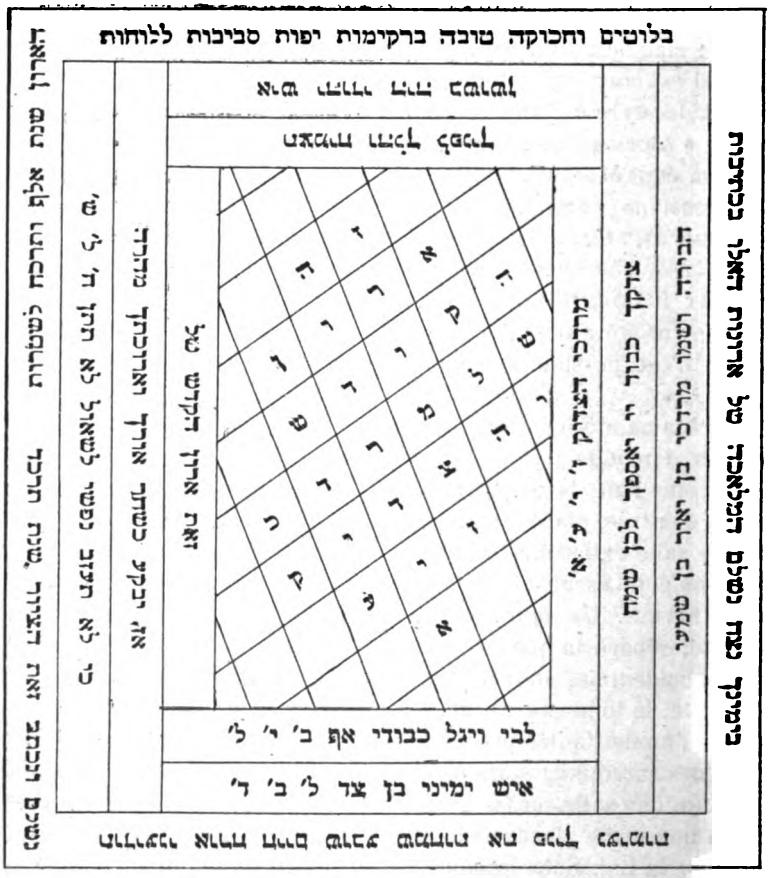
[4] *Voyage en Russie, Perse et Syrie*, Amsterdam et Paris, 1872-75, t. II, p. 521.

[5] Large de deux pieds, dit Pollak.

[6] A l'imitation des tombeaux persans.

Digitized by Google

Sarcophage de Mardochée.



Au centre : « Voici l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Sur les deux côtés bordant à gauche et à droite ce carré : « Ceci est l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Puis, dans les autres bandes : « Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, Benjamite, fils de..... (ici cinq lettres initiales que nous ne pouvons déchiffrer). » (Esther, II, 5.)

» Alors poindra comme l'aurore ta lumière et ta guérison bientôt fleurira ; ta justice marchera devant toi, et la gloire de Dieu formera ton arrière-garde. » (Isaïe, LVIII, 8.)

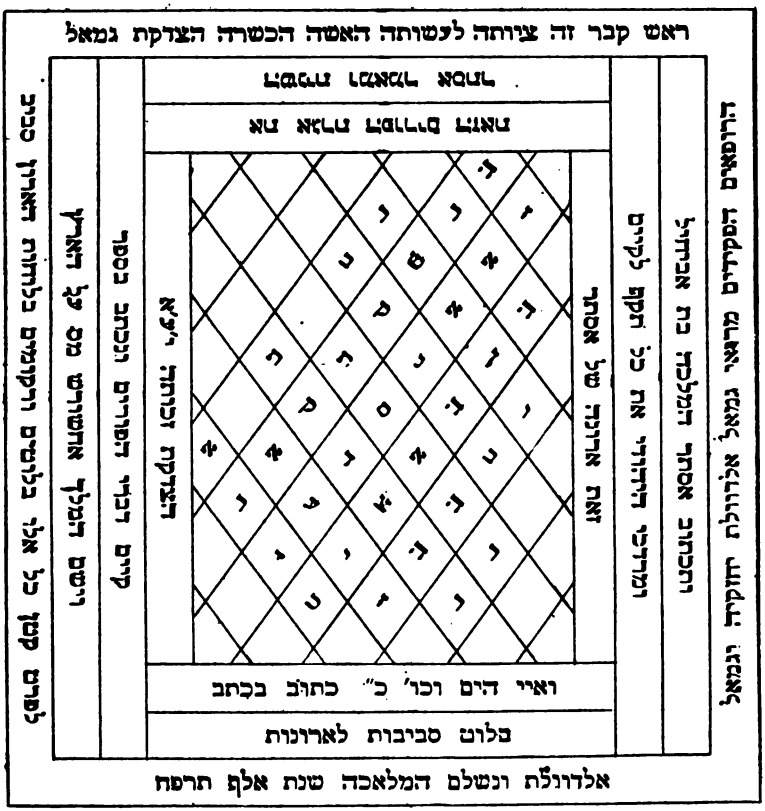
Digitized by Google

» C'est pourquoi mon cœur se réjouit, et ma gloire chante joyeusement, même ma chair demeure en paix, car tu n'abandonnes pas mon âme au Scheol, tu ne laisses pas celui qui est pieux envers toi voir la destruction. Tu me fais connaître le chemin de la vie ; devant ta face est satiété de joie, et à ta droite des délices éternelles. » (Psaumes, XVI, 9-11.)

« Le travail de ces arches en ce qui concerne les inscriptions en relief, la belle gravure[1] des belles arabesques tout autour de l'arche a été terminé en l'année 1628 de l'ère des Contrats » (= 1317).

« Ce dessin a été terminé et écrit l'an 624 (= 1864). »

Sarcophage d'Esther.



[1] חכוקה, lapsus pour חקוקה.

Au centre : « Voici l'arche dans laquelle est enterrée Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen, ainsi soit-il, amen ! »

Dans les deux bandes contiguës au carré central, à droite et à gauche : « Ceci est l'arche d'Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Autour : « Et la reine Esther, fille d'Abihaïl, et Mardochée le Juif écrivirent avec toute leur autorité pour confirmer cette seconde lettre de Pourim. » (Esther, IX, 29.)

« Et l'ordre d'Esther confirma l'institution de Pourim et cela fut écrit dans un livre. Et le roi Assuérus imposa un tribut au pays et aux îles de la mer, etc. » (*ibid.*, 31 et X, 1.)

« Tout cela écrit en lettres en relief autour des sarcophages. »

En haut : « La tête de ce tombeau a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal, les médecins préposés Merwa-i-Djimal al-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, et le travail a été fini en l'an 1688 du petit comput. Tout cela sculpté et orné sur les tables de l'arche tout autour. »

Il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir tout de suite de l'inexpérience de l'amateur auquel a eu recours notre voyageur. Il est hors de doute que la face des sarcophages n'est pas couverte de ce dessin[1] ; c'est par une fiction maladroite que le dessinateur improvisé a mis sur le même plan les inscriptions qui courent tout autour du sarcophage[2]. Lui-même le déclare, d'ailleurs, en propres termes.

En outre, le dessinateur ne s'est pas piqué de fidélité, autrement il n'aurait pas mis d'*etc.* Bien plus, certaines phrases sont sûrement de son invention. Tels les mots : « Voici l'arche, etc. Ceci est l'arche, etc. ». Ainsi surtout la note : « Ce dessin a été achevé et tracé (*sic*) en 624 », qui est, en quelque sorte, sa signature. Pour les versets qui sont gravés sur les cénotaphes, sa connaissance de la Bible l'a préservé de toute incorrection. Mais a-t-il copié exactement la mention relative à cette femme aux soins de laquelle est due la confection d'un des cénotaphes ou d'une partie du monument? Il ne le semble pas. En effet, la construction de la phrase indique incontestablement une transcription

[1] Ce qui, sur le dessin, forme le rectangle central est certainement le plat supérieur du sarcophage.

[2] Les sarcophages, d'après Pollak, ont la forme suivante :

Les inscriptions courent sur les trois parois.

Digitized by Google

fautive : il manque une copule entre le nom de la femme et celui des frères ; cette femme s'appelle *Djimal*, terme que nous retrouvons plus loin dans le composé *Djimal-el-Dewlet* « beauté de l'empire » ; des frères dont il est question ensuite l'un est dit fils de Djimal el-Dewlet, l'autre n'a qu'un prénom et le troisième s'appelle justement Djimal el-Dewlet. Quant aux dates, on ne voit pas où les a trouvées le dessinateur. Celle du cénotaphe de Mardochée serait l'année 1628 de l'ère des Séleucides (= 1317), celle du tombeau d'Esther l'an 1688 (= 1377).

D'après Lycklama, « les bandes extrêmes qui forment l'encadrement du tout, ne contiennent que des mentions modernes ayant trait à la confection du dessin et faisant connaître que le travail des inscriptions anciennes de ces tombeaux a été achevé en caractères incrustés (lisez : en relief) et en belle gravure ornée autour des dalles de la tombe (celle de Mardochée), l'an 1688 de l'ère des contrats ».

S'il fallait une preuve du peu de confiance que doivent inspirer ces copies dues à des Orientaux, il suffirait de comparer le dessin fait par cet amateur avec ceux que M. Morris Cohen, de Bagdad, a apportés à notre excellent confrère M. Israël Abrahams. Le savant et aimable directeur du *Jewish Quarterly Review* a pris ces dessins pour fondement d'un article qu'il a fait paraître dans le *Jewish Chronicle*[1]. Avec une obligeance qui nous a beaucoup touché, il nous a remis ces deux graphiques. Nous en reproduisons les parties les plus importantes.

A la partie supérieure au-dessus des sarcophages se lisent ces mots :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גמאל
סאתם והאחים הפקידים והחכמים גמאל אל דולת יחזקיא וגמאל אל
דולת ישועה וימואל ת"נ"צ"ב"ה נשלם מלאכת הארון על יחי הצדיק
והענוי כהר' אבושמס בכה' אוהד ז"ל שנת ד' אלפים וחרית ליצירה.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères, les préposés et sages Djimal el-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, Jésua et Yemouel, que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie. Le travail de l'arche a été terminé par les soins du pieux et humble Abou-Schams, fils d'Ohad, en l'année 4618 de la création (= 858). »

Sur l'autre copie l'inscription est ainsi conçue :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גמאל

[1] Numéro du 4 mars dernier.

Digitized by Google

פאתם והאחים הפקידים הרופאי׳ גמאל אל דוולת ויחזקיא וישועה תנצבה, נשלם מלכת עשית הארון ע״כ ידי אבושם בן אוהד בשנת אלף תריח.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères les préposés-médecins Djimal el-Dewlet et Ezéchias, et Jésua. Que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie ! L'œuvre de la confection de l'arche a été achevée par les soins d'Abouscham, fils d'Ohad, en l'année 1618. »

Les variantes ne sont pas peu nombreuses. L'arche, c'est-à-dire le cénotaphe, s'est transformée en caverne. Le nom de la femme s'est enrichi d'un mot, סאתם « Sâtim ». La copule, qui manque dans le dessin de Lycklama, n'est pas omise. Par contre, le nom de Merwa a disparu. Il est vrai qu'à la fin, apparaissent deux noms nouveaux : Jésua et Yemouël. Dans l'autre copie, ce dernier mot manque.

A la suite de cette inscription en vient une nouvelle dont il n'a pas été fait mention jusqu'ici. Elle porte que la confection du cénotaphe est due à Abou-Schams, fils d'Ohad (Abou-Scham dans l'autre copie) et que ce travail a été achevé en l'an 4618 de la création (= 858), ou, d'après l'autre copie, en 1618, sans doute de l'ère des Séleucides (= 1307).

Pour ce qui est des inscriptions sculptées sur le tombeau, s'il fallait s'en rapporter à ces deux copies, elles seraient beaucoup moins longues que celles dont nous avons déjà parlé.

Sur le sarcophage de Mardochée on lirait d'après l'une de ces reproductions :

ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדו״ל ת״ו ב״ו (גדולה והכריך ברץ וארגמן) (Esther, VIII, 15), אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמיח (Isaïe, LVIII, 8).

D'après l'autre, le verset d'Esther s'arrête à זהב, mais le texte d'Isaïe continue :

והלך לפניך צדקך וכבוד ה׳ יאספך.

Inscriptions du sarcophage d'Esther d'après la première copie :

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים, לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי לשאול.

Hors texte, le verset :

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני.

Digitized by Google

Sur les parois de la salle figure la généalogie de Mardochée :

איש יאודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן שמידע בן בענה בן מוצא בן אילא בן מיכה בן מפיבושת בן שאול בן קיש בן אביאל בן צור בן בכורת בן אפיה בן שחרים בן עזיא בן שישק בן מיכאל בן אליאל בן עמיהוד בן שפטיא בן פתואל בן פיתון בן מליך בן ירובעל בן ירוחם בן חנינא בן זבדי בן אלפעל בן שמרי בן זבדיא בן שחוחה בן בלע בן בנימין זיע"א.

Enfin, l'auteur de ce déchiffrement a transcrit l'inscription dont Malcolm donne la traduction. Elle est ainsi conçue :

בחמשי בשבת טו' לחודש אלול שנת ד' אלפים ותע"ד ליצירה נשלם תיקון הליבון של ציון אדונינו מרדכי ואסתר הצ' וכל סדר היוחסין מאיש יאודי עד בנימין הצ' ע"י האחים הנעימים כה"ר שמואל ואליהו תנצב"ה.

Le jeudi 15 Eloul de l'année 4474 de la création fut terminée l'opération du blanchiement du monument de notre maître Mardochée et d'Esther la pieuse et toute la généalogie depuis : « Un Juif » jusqu'à « Benjamin le juste » par les soins des frères Samuel et Elie.

L'autre copie porte : « ... par les soins d'Elie et de Samuel, fils d'Israël Kaschi ». Il y est dit également que cette inscription se trouvait sur une pierre d'agathe (ישם). Il paraît qu'elle a disparu.

Vraisemblablement, au lieu de 4474 (= 714), il faut lire 5474 (= 1714). En effet, d'après une autre inscription sur marbre, la construction de la cour extérieure fut faite en 5497 (= 1737) par les soins de Schalom et de Sara, sa femme. Ces divers travaux ont été faits probablement dans le même temps.

D'après sir Robert Ker Porter [1], les inscriptions, qui lui furent déchiffrées par un certain Sedak Beg, seraient ainsi conçues :

שני אחים תיקנו את הציון של מרדכי הצדיק ואסתר המלכה והם אליה ושמואל בני ישראל שנת ד' ת"ע"ד.

וגם תיקן גדול הרופא את קבורת מרדכי ואסתר בשנת אתרי"ח בשנת החורבן והם החשבון קלב שנים מיוסד שנתבקשו בישיבה של מעלה שנת אלפים קע שנים.

« Deux frères ont édifié le monument de Mardochée le juste et d'Esther la reine, Elie et Samuel, fils d'Israël, l'an 4674.

Pareillement le grand médecin a édifié le monument de Mardochée et d'Esther en 1618 après la destruction du temple, ce qui fait 132 ans depuis la construction, et 2370 après leur mort. »

[1] *Travels in Georgia, Persia, Armenia...* (Londres, 1822), t. II, p. 114. C'est M. Elkan Adler qui m'a signalé cet ouvrage.

Digitized by Google

Ce Sedak Beg a simplement écrit le résultat de son travail, et c'est la rédaction de ses notes que le voyageur a prise pour la copie des inscriptions. Croyant que l'année 1618 était celle de l'ère de la destruction du temple (= 1688), Sedak Beg a eu soin d'ajouter qu'il y avait, par conséquent 132 ans depuis l'érection du monument (soit 1818, date du voyage de Porter). Le compte des 2,170 ans écoulés depuis la mort de Mardochée et d'Esther, est fait d'après la tradition rabbinique [1].

Le déchiffrement du Dr Pollak mérite plus de confiance. D'après lui, sur le sarcophage de Mardochée se trouvent Isaïe, LVIII, 8; sur le côté de devant Esther, II, 5, et autour Ps. XVI, 9-11. Sur celle d'Esther, Esther, IX, 32; X, 1; IX, 29. Sur le côté de devant :

ראש זה הקבר צותה לעשותו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתאם
האהה (sic) החכמים הפקידים הרופאים מרואי גמאל אלדוולת יחזקיה
וגמאל אלדוולת ישועה ימואל שנת אתרכא·

M. Pollak traduit ainsi ces mots : « So hat es angeordnet die fromme Frau al Dschamal Satam den gelehrten Brüdern den Merœ Dschamnal al Dawalat Jechiskia und Dschamnal al Dawalat Josia Jemuel im Jahre 1621. »

M. Pollak ne parle pas de l'autre inscription.

Pour débrouiller cet écheveau de renseignements contradictoires ou, tout au moins, divergents, il faudrait, à défaut d'une vue du monument, un estampage des inscriptions. Une bonne fortune nous a mis entre les mains ce moyen de contrôle. Un Israélite de Perse, de passage à Paris, a fait présent, il y a quelques années, à M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn d'un calque des principales lignes sculptées sur les deux cénotaphes. On l'a obtenu en recouvrant d'encre les lettres en relief des sarcophages et en appliquant dessus fortement des bandes de papier. C'est donc, en réalité, un véritable estampage, qui mérite toute confiance. Ce secours va nous permettre de rectifier tout d'abord les lectures tant soit peu fantaisistes dont l'incohérence nous avait arrêté.

Les versets qui ornent les cénotaphes sont les suivants :

[1] Une des copies de M. Morris Cohen porte les notices suivantes : « Mardochée est né en l'an 3289 de la création du monde. Il avait 15 ans de plus qu'Esther. Il naquit 34 ans avant la destruction du premier temple et vécut 434 ans. Esther est née 29 ans avant la destruction du premier temple et vécut 429 ans. »

Digitized by Google

A

Sarcophage de Mardochée.

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני
כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב אחיו דרש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו

« Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, fils de Kisch, le Benjamite (Esther, II, 5).

Car le Juif Mardochée était le second du roi Assuérus et grand parmi les Juifs et bien vu de la multitude de ses frères, recherchant le bien de son peuple, et parlant pour la paix de toute sa race (*Ibid.*, 3) [1]. »

Les caractères de cette inscription, hauts de six centimètres, sont ornés de volutes gracieuses.

De même style sont les caractères (trente-sept millimètres de hauteur) de l'inscription suivante :

לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת תודיענו ארח חיים שבע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח

Ce sont les versets 9-11 du Ps., XVI, que nous jugeons inutile de traduire à nouveau.

B

Sarcophage d'Esther.

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפרים הזאת השנית
ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר
וישם המלך אחשורש מס על הארץ ואיי הים

Ce sont les versets d'Esther, IX, 29 et 32, et X, 1, que nous avons déjà traduits plus haut.

Les caractères sont plus épais que ceux du cénotaphe de Mardochée et cependant ils sont moins grands (5 cent. 1/2 de haut).

Mêmes versets du Psaume, XVI, en caractères de 28 millimètres, de même style que ceux des phrases d'Esther, IX, 29 et 32.

Les deux pièces qui offrent le plus d'intérêt sont assurément les suivantes dont nous publions la reproduction photographique.

[1] Il se peut que d'autres versets soient encore sculptés sur le cénotaphe.

Digitized by Google

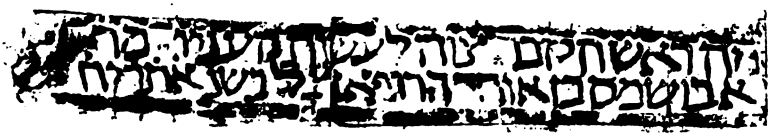
B[1]

[1] C'est pour les nécessités de la mise en page que nous plaçons ici ce cliché, qui devrait figurer sous la rubrique « tombeau d'Esther ». C'est pour le même motif que nous avons coupé en deux l'inscription, et que le photographe a réduit à une échelle différente ces deux morceaux, qui doivent être mis bout à bout. A cause de l'empâtement produit par les bavures de l'estampage, le cliché, à la dernière ligne, a été remanié gauchement.

Digitized by Google

A

Sarcophage de Mardochée.



זה ראש הקבר צוה לעשות העניו מר אבושמש בן אוהד הרופא
זצ"ל בש' אתריה

« Cette tête du tombeau a été faite sur l'ordre de l'humble Abou-Schams, fils d'Ohad, le médecin, que le souvenir du juste soit une bénédiction, l'an 1618 (= 1307 de l'ère chrétienne). »

Peut-être אוהד doit-il se lire *Ohad*, nom d'un fils de Siméon (Gen., XLVI, 10), ou Ehud, nom d'un juge. Mais il est plus probable que c'est un mot arabe. Si c'était אוחד, le nom signifierait « l'unique, l'incomparable ».

Tous ceux qui parlent de cette inscription la placent sur le cénotaphe de Mardochée. Mais les caractères sont du même style que ceux du sarcophage d'Esther.

B

Sarcophage d'Esther.

צוותה לעשתו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתר אם האחים החכמים
הפקידים הרופאים מרוא ן' גמאל אלדולה יחזקיה ן' גמאל אלדולה
ישעה יעואל שאתרכא

« Fait sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal..., mère des frères, savants, préposés, médecins, Merwa ibn Djimâl al-Daulah et Ezéchias ibn Djimâl al-Daulah...., l'an 1621 [de l'ère des Séleucides] (= 1310 de l'ère chrétienne). »

Nous attribuons cette inscription au cénotaphe d'Esther, pour nous conformer aux descriptions de Pollak et de Lycklama, mais la forme des caractères ferait plutôt croire qu'elle appartient à celui de Mardochée.

Manque-t-il les mots זה ראש הקבר « Cette tête du tombeau », ainsi que l'affirment les diverses reproductions que nous avons citées plus haut? C'est vraisemblable. Ces mots se trouvaient,

Digitized by Google

dans ce cas, au-dessus et non à côté de notre cartouche, et c'est par inadvertance qu'ils auraient été oubliés par l'auteur de notre décalque.

Quel sens faut-il attribuer à ce terme de « tête du tombeau »? Il y a tout lieu de croire qu'il désigne le cénotaphe placé au-dessus du tombeau lui-même.

L'א du nom de la femme a la forme de la ligature אל et la lettre précédente peut être un מ; on a ainsi גמאל, c'est la lecture adoptée par plusieurs de nos devanciers; — ensuite vient un mot סתר ou סתי dont nous ne parvenons pas à découvrir le sens. En découvrirait-on un qu'il serait difficile de concevoir un composé de cette nature גמאל סתי. גמאל est un nom abstrait arabe qui signifie *beauté* — nous le rencontrerons deux fois à la ligne suivante — ; ce mot doit être déterminé par un substantif précédé de l'article אל, comme dans גמאל אלדולה « beauté de l'empire ». Or, tel n'est pas le cas ici.

A notre avis, le lapicide a commis ici une faute et a mal interprété גב' אסתר « dame Esther » qu'il avait sous les yeux. Nous dirons tout à l'heure à la faveur de quelles circonstances cette confusion a pu se produire.

Quant à notre lecture des noms des fils de cette femme, elle prête à des objections sérieuses. Le mot מרוא est-il l'abréviation de Merwan, ou le ן final s'est-il confondu avec celui qui, pour nous, représente le mot *Ibn* qui suit? Le trait que nous lisons ainsi, et qui a été pris pour un *yod*, n'a pas la forme ordinaire de cette lettre parce qu'il se raccroche à une volute. Celui que nous lisons ainsi plus loin ressemble plutôt à un *waw*; mais dans les versets qui accompagnent cette inscription le *noun* final est *toujours* ainsi écourté. Ainsi seulement se comprend la répétition des mots « Djimal al-Daulah » qui suivent immédiatement après le nom d'Ezéchias. Merwa et Ezéchias étant frères, il est tout naturel qu'ils soient fils du même père.

Les deux groupes de lettres que nous avons laissés sans traduction sont probablement des eulogies. Malheureusement nous n'avons pu en trouver l'explication. Aucun des auteurs, en particulier Zunz, qui ont dressé les listes des formules consacrées ne connaissent celle-là. Aussi ignorons-nous si elles appellent la protection de Dieu sur des vivants ou sur des morts.

Mais à dire vrai, nous sommes peu certain de notre déchiffrement, et pour les raisons suivantes : 1° le trait qui suit מרוא et qui est surmonté d'un point peut difficilement être identifié ; 2° l'absence de copule entre ce premier nom et יחזקיה serait inexplicable ; 3° יעואל est un nom propre qu'on rencontre dans la

Digitized by Google

Bible ; dans ce cas ישעה (et non ישועה qu'on serait tenté de lire) serait lui aussi un nom propre, peut-être ישעיה « Isaie ». Seulement si l'on se contente de lire les noms des *frères* tels qu'ils sont énumérés, on obtient une phrase incompréhensible : « ... Djimâl al-Daulah, Ezéchias *et* Djimâl al-Daulah, Isaïe, Yeouel ». La seule conjonction qui y figure ne se trouve pas à la place où on l'attendrait, et la répétition de Djimal al-Daulah offre une énigme.

Ici encore, comme dans la ligne précédente, il faut supposer que le sculpteur a mal reproduit le texte qu'il avait sous les yeux[1].

Maintenant quel était ce texte ?

Peut-être simplement la *copie* des inscriptions primitives, car tout semble indiquer que celles de l'encadrement inférieur remplacent une ligne qui avait disparu. C'est ainsi que se comprennent les notes qui, d'après l'auteur du dessin reproduit par Lycklama, accompagnaient cette inscription. Le Dr Pollak s'arrête, lui, aussi, sur ces additions et en conclut que cette ligne n'est qu'une restauration.

Ces résultats s'accordent avec les renseignements donnés à Porter. Le monument aurait été détruit par Tamerlan (1370-1400) et il ne serait resté que les sarcophages. Lors, donc, de la restauration de cette construction, on confectionna un nouvel encadrement des cénotaphes et on y recopia, mais avec des erreurs, le texte primitif.

Mais quant à l'authenticité des dates, le doute n'est pas permis ; elles ne sauraient être fictives.

Quoi qu'il en soit de ces points de détail, il ressort avec évidence de ces deux inscriptions que les deux cénotaphes ont été effectués au commencement du XIVe siècle.

Un autre fait en résulte, si notre conjecture est exacte, c'est la coïncidence du nom de l'auteur d'un de ces monuments — Esther — avec celui de la princesse juive à laquelle, d'après la tradition des Juifs de Hamadan, serait dédié l'un des cénotaphes. Est-ce une simple coïncidence ? Personne ne le croira.

Enfin, il faut s'arrêter sur le nom Djimal al-Daulah « beauté de l'empire ». Il évoque invinciblement le souvenir du fameux ministre d'Argoun Khan, Sa'ad al-Daulah.

On connaît l'histoire de ce ministre dont le nom, à ce que nous a rapporté M. Elkan Adler, est encore aujourd'hui populaire en Perse. Il commença par être l'un des médecins d'Argoun, tout en demeurant à Bagdad. Ses confrères s'étant plaints de ce qu'il né-

[1] C'est ainsi qu'au lieu de יחזקיה, il faut peut-être lire ויחזקיה.

Digitized by Google

gligeait son service tout en participant aux libéralités royales, il fut appelé à la cour, et ce fut l'origine de sa fortune. Spirituel, adroit, instruit, connaissant à la fois la langue des Turcs et celle des Mongols, il sut rapidement se pousser en avant. Ayant la chance de guérir le Khan d'une indisposition, il entra dans ses bonnes grâces. En causant avec son maître, il parla des dilapidations commises par les intendants du pays de Bagdad. Argoun, pour mettre à l'épreuve ses services, l'envoya percevoir les revenus de cette province et examiner les registres des comptables. Le succès de sa mission dépassa les espérances du roi. Le médecin juif sut recouvrer d'anciens arriérés, percevoir les impôts nouvellement échus et revint chargé d'une somme considérable. Il n'en fallut pas plus pour le faire nommer contrôleur des revenus du fisc dans le gouvernement de Bagdad. Le roi lui présenta de sa main une coupe de vin, ce qui était une faveur insigne, et le fit revêtir d'une robe d'honneur (1287). Il continua avec le même succès à remplir les caisses du trésor royal et bientôt, en 1288, le roi, sur le rapport d'un de ses officiers généraux, lui confia le département des finances de tout l'empire. Il devint rapidement tout puissant, et toutes les affaires durent passer par ses mains.

Argoun n'était pas un khan ordinaire : il avait l'esprit large, témoin les relations qu'il noua avec le pape Nicolas IV [1]. Il permit à son ministre de prendre pour agents du fisc des chrétiens et des juifs, mesure qui devait éveiller les haines des Musulmans. Aussi n'y eut-il pas de crimes qu'on n'imputât à ce ministre insolent. On prétendit qu'il voulait persuader à Argoun de fonder une nouvelle religion par le glaive, qu'il avait arrêté le projet de convertir la Caaba en temple d'idoles et d'obliger les Musulmans à se faire païens ; on ajoutait même qu'il se préparait à faire une expédition contre la Mecque. Il avait envoyé de ses coreligionnaires, avec une liste de suspects, dans le Khorassan et le gouvernement de Schiraz, pour mettre à mort les notables les plus honorables et même les chefs de la religion. Tous les actes tyranniques, les nombreuses exécutions que le caractère sanguinaire du roi lui inspirait, étaient l'œuvre du ministre tout-puissant et hérétique. Les haines particulières des seigneurs à qui il avait fait rendre gorge soufflaient sur le mécontentement des seigneurs, jaloux des faveurs obtenues par l'intrus.

[1] C'est probablement à tort que Graetz suppose que Sa'ad al-Daulah lui inspira cette détermination, car déjà à la date du 10 avril 1288, le pape envoyait au Khan une lettre, alors que Sa'ad al-Daulah n'avait pas encore reçu le titre de ministre. — C'est également Argoun qui envoya une lettre à Philippe-le-Bel, lettre qui s'est conservée.

Digitized by Google

Peut-être Sa'ad al-Daulah ne sut-il pas assez tenir compte des préjugés en éveil. Il associa à sa fortune les membres de sa famille ; il donna la ferme des revenus du fisc à ses frères Fakhr-al-Daulah et Emm al-Daulah, à son parent Schams al-Daulah, à son cousin Abou-Mansour, le médecin, et à Lebid, fils d'Abi-Rabbi. Il réunit autour de lui des savants, et des littérateurs, qu'il encouragea dans leurs travaux ; aussi composa-t-on à sa louange un grand nombre de pièces en vers et en prose. Une partie de ces éloges fut même recueillie dans un volume auquel on attacha son nom. A en croire le continuateur de Bar Hebræus, « de toutes les parties de la terre, accouraient vers lui nombre de Juifs qui disaient tous que c'était pour leur salut et pour être glorifié par son peuple, que Dieu avait enfin donné cet homme aux Hébreux ».

La haine qui l'enveloppait allait bientôt pouvoir se satisfaire. Le roi fut frappé d'une attaque de paralysie. Sa'ad al-Daulah fit tous ses efforts pour le guérir, sachant que la fin de son maître serait son arrêt de mort. Un mois après, Argoun rendait l'âme. Aussitôt ses ennemis « rugirent contre lui » et le firent périr (29 février 1291). « Ensuite ils envoyèrent des exprès dans toutes les provinces pour faire arrêter ses frères et ses proches, qui furent jetés dans les fers et privés de tous leurs biens ; on enleva leurs fils, leurs filles, leurs serviteurs et tout ce qu'ils possédaient. Il est impossible de décrire la persécution qui éclata à cette époque sur la nation juive. » Mais dès que le nouveau khan, Gaikhatoun, fut sur le trône (22 juillet 1291), il fit arrêter les seigneurs qui avaient commis ce crime.

Or, d'après le chroniqueur qui nous rapporte ces événements et qui en fut contemporain, Abd- Oullah, fils de Fazel-oullah [1], c'est le ministre juif qui prit, pour la première fois, à l'instar des princes de la dynastie des Pouyides, un surnom se terminant par *Daulah*. C'est à son imitation, sans doute, que ses frères et proches se choisirent des surnoms analogues : Fakhr al-Daulah, Emm al-Daulah, Schams al-Daulah. On peut donc supposer, avec grande apparence de raison, que Djimâl al-Daulah était un parent du célèbre intendant des finances [2].

Qu'on relise maintenant les versets qui entourent la tombe du mystérieux Mardochée : ne sera-t-on pas surpris d'y voir relevé que Mardochée était le *second du roi et qu'il fit du bien à son*

[1] Le célèbre auteur du *Kitab Tadjziyet ul-Emssar we Tezdjiyet ul-A'ssar*, plus connu sous le titre de *Vassaf-ul-Hazret*.

[2] Voir, sur toute cette histoire, d'Ohsson, *Histoires des Mongols*, t. IV.

Digitized by Google

peuple. Ces traits ne s'appliquent-ils pas exactement à Sa'ad-al-Daulah [1] ?

Par une coïncidence curieuse, d'après une conjecture de Graetz [2], le nom hébreu de Sa'ad-al-Daulah aurait été précisément *Mardochée*. Un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne a conservé le fragment d'une poésie arabe, composée en l'honneur d'un Mardochée, qui ressemble trait pour trait à Sa'ad al-Daulah. C'est un ministre, parti de très bas, qui a gagné la faveur de son maître ; des poètes lui ont dédié leurs chants et l'ont célébré à l'envi ; il a étendu sa protection sur ses frères; de son temps, Dieu a rendu à son peuple sa puissance.

Le Juif de Perse à qui est dû le sarcophage de Mardochée, que ce soit Abou-Schams ou la mère des Djimal-al-Daulah, aurait donc voulu élever un monument commémoratif à la mémoire du bienfaiteur de ses frères.

Les restes du ministre d'Argoun furent-ils transportés et inhumés en ce lieu ? C'est ce que nous ignorons. Sa'ad al-Daulah a dû trouver la mort à Tabriz, séjour ordinaire de la cour, à une assez grande distance de Hamadan.

Au cas où ce serait la mère des médecins-fonctionnaires de la famille de Djimal al-Daulah qui aurait fait élever ce sarcophage, on s'expliquerait mieux encore cet acte de piété : elle aura voulu payer sa dette de reconnaissance au protecteur des siens.

Ainsi, si les Juifs de Hamadan sont victimes d'une pieuse confusion, en vénérant ce tombeau comme celui du personnage biblique, leurs respects ne sont pas voués cependant à une chimère, ils vont à la mémoire d'un homme qui, dans l'histoire de la Perse du moyen âge, a joué pour les Juifs le rôle le plus éclatant et dont la fortune a le mieux rappelé celle du ministre juif d'Assuérus.

Mais que vient faire l'autre sarcophage à côté de celui de Mardochée [3] ? Est-ce celui de cette femme, nommée Esther, qu'elle aurait commandé de son vivant ? Et, dans ce cas, pourquoi a-t-on gravé sur le monument justement tels ou tels détails relatifs à la reine Esther, en particulier qu'elle envoya des lettres pour prescrire la célébration de la fête de Pourim et que le roi décréta des impôts sur tous les peuples de son empire ? Autant de questions

[1] Si le verset Esther, VIII, 15, qui parle des vêtements royaux que reçut Mardochée, figurait réellement, sur le cénotaphe, ce serait une allusion à la robe d'honneur dont Argoun fit revêtir son ministre.

[2] A laquelle s'est rallié Gustav Weill, l'auteur de l'*Histoire des Kalifes*. Voir *Geschichte der Juden*, t. VII, note.

[3] Remarquer que celui-ci, à dessein sans doute, a été fait moins grand que l'autre.

Digitized by Google

que nous n'osons même pas essayer de résoudre, quoique beaucoup d'explications nous viennent à l'esprit.

Nous avons été frappé de la coïncidence entre le nom du personnage auquel est consacré l'un des sarcophages de Hamadan et celui du fameux ministre juif; notre étonnement est devenu plus vif en observant que le monument commémoratif a été érigé peu d'années après la mort de Sa'ad al-Daulah [1]; enfin, par une rencontre surprenante, il se trouve que ce nom de al-Daulah figure sur le monument. Ce sont ces coïncidences que nous avons simplement voulu signaler, sans nous dissimuler les nombreuses objections que soulève notre hypothèse. — Nous serions heureux si notre essai — malheureux — servait au moins à provoquer des recherches plus approfondies et mieux orientées.

ISRAEL LÉVI.

[1] Chose plus curieuse encore, la date de l'inscription que nous avons lue 1621 est plutôt 1603, car la lettre prise pour un *kaph* a la forme d'un *bêt*. Il est vrai que le lapicide aurait dû écrire אתרג, mais peut-être a-t-il voulu éviter le mot אתרג « cédrat ». Dans ce cas, le sarcophage aurait été confectionné en 1292, juste l'année de la mort de Sa'ad al-Daulah! (Dans l'hypothèse que cette inscription se rapporte au tombeau de Mardochée).

Digitized by Google

LA LUTTE DE R. NAFTALI COHEN

CONTRE HAYYOUN

Pendant l'automne de l'an 1711, le ghetto de Prague fut le théâtre d'une lutte décisive entre deux hommes que la destinée avait amenés là de contrées lointaines pour les mettre en présence. R. Naftali Cohen était déjà, en arrivant à Prague, un vieillard fatigué et ayant besoin de repos. S'élevant de degré en degré, il avait été promu successivement du poste rabbinique d'Ostrogh à celui de Posen, et de là au siège de Francfort-sur-le-Mein [1]. Dans la nuit du 14 janvier 1711, un incendie qui éclata dans sa maison lui fit perdre à la fois son repos et son honneur, le dépouillant du même coup de sa fortune et de tout ce qui constituait le bonheur de sa vie [2]. On l'avait mis en arrestation, bien à tort d'ailleurs, car son innocence était évidente, mais le séjour de la communauté lui était devenu impossible. Il portait comme un stigmate indélébile le nom odieux d'incendiaire. Dans sa détresse, il avait porté ses regards vers le berceau de ses ancêtres, pour y chercher du secours. Il s'était senti attiré vers Prague, la cité où s'étaient développées les branches de son arbre généalogique [3]. Là, le grand génie tutélaire de sa race, le vénéré R. Loeb, vivait encore dans la mémoire de tous et comptait de nombreux descendants. Résidence

[1] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; M. Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 60 et suiv.

[2] Kaufmann, *Urkundliches*, p. 67-71.

[3] Voir l'arbre généalogique dressé par R. Méïr Perles pour le frère de Naftali, R. Jesaia de Brody, מגלת יוחסין, éd. Varsovie, p. 33, et ma note dans les *Familien Prags* de S. Hock, p. 188, note 2. La date indiquée par Perles, qui devait se trouver sur le magnifique rideau de sanctuaire dont Liebermann Chalfan a fait don à la Altneusynagoge, dans les mots זכר עשה, doit être rectifiée d'après l'inscription elle-même en זכר עשה. Celle-ci est conçue en ces termes : יהודה בן הר"ר יצחק ז"ל נקרא ליברמן חלפן וזוגתו שרה: בת הר"ר יצחק זכר עשה לפק.

Digitized by Google

de sa nombreuse parenté et patrie de ses plus proches, Prague était pour lui un refuge tout indiqué, le port unique qui lui offrît un asile sûr. C'était le lieu d'origine de son grand-père, le rabbin de Lublin, dont il portait le nom, ainsi que de sa grand'mère, la fille du très estimé chef du rabbinat de Prague, R. Iesaya Liebermann ou Lieberles. Là, vivait sa tante Vögelé[1], l'épouse de Feiwel Bunzlau, un des rabbins de Prague, la sœur de son père R. Isak, qui, comme le grand-père, fut rabbin de Lublin. Mais ce qui le détermina surtout à se tourner vers la capitale de la Bohême, c'était le voisinage de ses fils, dont quatre occupaient en même temps d'importants postes rabbiniques en Moravie[2]. Pinchas Isaac occupait le rabbinat de Kremsier, Jacob Mardochée celui d'Ungarisch Brod[3], Schealtiel celui de Prossnitz et Azriel celui de Gewitsch. Sorti sain et sauf des tribulations de la guerre et des persécutions des hommes, ayant eu à lutter contre le feu et contre le fléau plus terrible encore de la calomnie, il espérait pouvoir se reposer enfin[4] dans cet asile, heureux de préparer là un nouveau foyer à sa chère épouse Esther Schöndel et à ses petits-enfants, sans doute les enfants de sa fille Kéla, morte prématurément, ainsi qu'à leur père Juda Loeb[5], fils de R. Gabriel Eskeles. Là, dans le voisinage des siens, il espérait oublier, sans en garder le moindre ressentiment, les horreurs dont il avait souffert[6].

Mais la coupe de ses souffrances n'était pas encore pleine. La goutte d'amertume qui vient des peines qu'on se prépare à soi-même ne devait pas y manquer. De la résidence habituelle des cabbalistes, de Safed, en Terre Sainte, un homme avait entrepris des voyages à travers l'Europe, dont la vie, malgré son âge avancé, ne devait pas finir sans qu'il eût mis en ébullition les plus paisibles communautés et semé la discorde et la haine partout où il passait.

[1] Hock, *ibid.*, 178, et ma note *ibid.*, note 1.

[2] Cf. le testament de R. Naftali, vers la fin, et Brann dans la *Jubelschrift* de Graetz, p. 233, note 6.

[3] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, 362.

[4] R. Naftali ne pouvait avoir à ce moment-là plus de soixante-deux ans, son grand-père, dont il portait le nom, étant mort le 21 septembre 1648. Voir Josef Cohn-Zedek, דור ישרים (dans הגורן, I, éd. S. A. Horodezky), p. 13, note 18.

[5] Cf. le Testament, vers la fin, et Dembitzer, כלילת יופי, II, ס"ט.

[6] Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 113, répète des dires sans fondement quand il écrit : « Mais R. Naftali, aussitôt qu'il eut échappé à son emprisonnement, se hâta de partir et de se rendre à Prague, où il vécut dans le silence et pour ainsi dire en cachette pendant un certain temps et où il fut entretenu par Oppenheimer de Vienne et d'autres riches Juifs de Prague. » Cependant c'est de cette déclaration que s'est inspiré Graetz, *Geschichte*, X, 82, en rapportant que R. Naftali s'est rendu à Prague pour se placer sous la protection de D. Oppenheim. Brann aussi répète, *ibid.*, 232, qu'après une longue détention, il se fixa à Prague auprès de R. David Oppenheim.

Digitized by Google

R. Naftali Cohen était à peine fixé dans le Ghetto de Prague que le malheur vint le visiter sous les traits de la mystérieuse et, en apparence, si majestueuse personnalité de Nehémia Hayyoun, le pélerin d'Orient. C'était dans l'automne de l'an 1711. Expert dans l'art du charlatan et d'un extérieur imposant, cet hôte, revêtu de l'élégant costume des Orientaux, avait fasciné tous les habitants du Ghetto, pour qui cet homme de Dieu, faiseur de prodiges, était entouré d'une auréole de légendes pieuses. On se pressait autour de lui et on s'estimait heureux de le recevoir et de le combler d'honneurs. Son compagnon et secrétaire, sans doute Elia Taragon, reçut l'hospitalité, pour la durée de son séjour à Prague, dans la maison toujours si hospitalière de Samuel Tausk [1]. C'était le restaurateur de la « Altneusynagoge », et le président de la communauté ; il appartenait à une famille où la dignité de président fut pendant des générations, pour ainsi dire, héréditaire, et lui-même s'était rendu célèbre dans les annales de la communauté par sa générosité envers les écrivains [1]. Quant à Hayyoun, le saint homme qui ne vivait que pour la vie spirituelle, comme il le prétendait, il se contenta de la demeure plus modeste de Anschel Ginsbourg, célèbre par l'éclat de son origine et son érudition rabbinique. Mais il n'y accepta que le logement ; son véritable lieu de séjour fut la maison princière du grand rabbin David Oppenheim, alors en voyage pour affaires. Là, il se laissa servir et aduler. Les jeunes membres de la famille et surtout le fils unique de la maison, Joseph, gendre de Samson Wertheimer, rabbin de Holleschau en Moravie, et Hayyim Iona Teomim, le jeune gendre de David Oppenheim, dont il avait épousé la fille, Tolza, recherchaient avec avidité la société du thaumaturge. Comment Naftali aurait-il pu résister à l'enthousiasme général ? Plus que tous les autres, il était prédisposé à céder au magique attrait du pélerin inconnu. De tout temps, les messagers de la Terre-Sainte avaient trouvé chez lui porte ouverte. Le costume oriental et le prestige de la cabbale avaient toujours exercé sur lui une force d'attraction irrésistible. Déjà Abraham Conque, le missionnaire envoyé de Hébron, avec qui il était lié depuis 1688 par une étroite amitié, l'avait conquis tout à fait [3]. L'école du malheur ne lui avait pas

[1] Hock, *ibid.*, 145, et ma note, *ibid.*, note 1. Selon פרח לבנון, f° 15 *a*, Perez trouva dans sa maison, entre autres rabbins, R. Mose b. Israël de Sluck. Au sujet de Sluck, cf. Friedberg, לוחות זכרון, p. 27, note 15. Au sujet de son gendre, R. Baruch Austerlitz, voir Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 171, note 3.

[2] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 97, note 1, et 96, note 2.

[3] Voir l'approbation enthousiaste qu'il donna à l'ouvrage, d'ailleurs suspect, de

Digitized by Google

appris la prudence et le soupçon, et il se livra à ce rusé personnage avec une naïveté enfantine. Du reste, Juda b. Josef Perez, qui, plus tard, fut tant vilipendé et acquit une si douteuse réputation, n'avait-il pas trouvé auprès de lui un chaud défenseur[1] ? Un homme de la taille de Hayyoun, investi du prestige de la science rabbinique et cabbalistique, devait le trouver absolument sans défense. Le rusé Vénitien, son acolyte et secrétaire, lui avait frayé la voie par ses mystérieux récits sur les rapports que l'homme de Dieu entretenait avec les puissances surnaturelles. Hayyoun aviva encore la curiosité déjà en éveil en refusant d'accomplir, en terre étrangère, les prodiges qui étaient sa besogne habituelle. Une sorte d'ombre, disait-il, s'était posée sur ses yeux, lorsqu'il quitta la Terre-Sainte, et il dut poursuivre son voyage, à demi aveugle[2], sûr de recouvrer la vue, aussitôt que son pied toucherait de nouveau le sol sacré. Il voulait aller sans trêve d'un endroit à l'autre. Même dans une communauté comme celle de Prague, il déclarait ne s'accorder qu'un répit de quinze jours. Nul ne devait pouvoir se vanter d'avoir profité de son assistance miraculeuse ou d'avoir reçu une amulette de sa main. Certes, il eût aimé initier un homme comme Naftali aux mystères les plus profonds de la cabbale, mais, avant d'entreprendre son voyage, il avait fait vœu de renfermer en lui-même les doctrines ésotériques durant tout son séjour sur un sol non consacré. Son but était uniquement de faire imprimer en Europe les manuscrits où était consignée sa science mystérieuse. En demandant simplement une approbation pour ces précieux ouvrages, il entendait accorder une véritable faveur. Choisissant prudemment parmi ses papiers, il voulait, avant tout, s'assurer à Prague, vu l'absence de R. David Oppenheim, de l'adhésion de R. Naftali Cohen. Il garda par devers lui les parties compromettantes de son ouvrage, se bornant à choisir dans les deux écrits, qui, plus tard, entourèrent comme deux commentaires le texte de la doctrine secrète des Sabbatariens ou du mystère de la Divinité[3], les passages qu'il soumit à sa victime pour lui arracher son approbation. R. Naftali sut, sans doute, lire le manuscrit

Coeque אבק כוסרים. Cf. S. Mandelkern, dans le prochain fascicule du מזרח ומערב de Brainin.

[1] Le פרח לבנון a été approuvé par R. Naftali à Prague, le 5 juin 1712 : בא' בשבת ר"ח שמערבין בו שמחה לגלגלי. R. Mosé Hages s'exprime fort durement sur Perez dans ses lettres manuscrites adressées à R. Juda Briel de Mantoue.

[2] Par là s'explique l'expression נחמיה חייא מאור עינים ברוחו פי שנים, dans la déclaration d'approbation, du reste stigmatisée comme ayant été faussée, de R. Gabriel Eskeles, rabbin régional de Nicolsbourg, sur דברי נחמיה et מהימנותא דכלא. Cf. Kaufmann, החוקר, II, 11 et suiv. et 66 et suiv.

[3] Graetz, *ibid.*, XXXI, et suiv.

Digitized by Google

sefardi plus couramment que le rabbin de Francfort-sur-le-Mein [1], Joseph Samuel de Cracovie, qui avait déclaré ne pas savoir lire le manuscrit d'Abraham Conque [2]. Il n'y trouva rien qui pût troubler sa candeur. Plus d'un demi-siècle s'était écoulé depuis que Sabbataï Cevi avait jeté dans les esprits tant d'erreurs et de doutes ; les dernières traces du mouvement, naguère si puissant, semblaient avoir disparu, et dans l'esprit des gens paisibles il restait à peine un pressentiment que le vieux levain pût encore une fois produire une fermentation dangereuse. Pour flairer et découvrir le sabbatianisme secret, il fallait une autre disposition d'esprit que celle où se trouvait R. Naftali. Dans les passages qui lui furent soumis, il retrouvait le courant bien connu de la cabbale. Ne se doutant pas de l'abîme au-dessus duquel il avait passé en glissant, il écrivit, à la date du 5 novembre 1711, l'approbation que Hayyoun lui avait fait l'honneur de lui demander [3]. Il était tombé dans le piège du vieux renard, et, désormais, il était hors d'état de lui nuire. Hayyoun pouvait laisser tomber son masque. Les deux semaines de séjour étaient devenues des mois. Son refus de fabriquer des amulettes avait pris fin rapidement. Maintenant il pouvait se vanter sans scrupule de ses relations avec le ciel et proférer des blasphèmes, par exemple en disant qu'il avait fait descendre le char du trône de Dieu dans sa chambre ; qu'il dialoguait familièrement avec le prince de la face, avec Métatron ; même avec Dieu il s'entretenait, et il pouvait forcer les anges de son entourage à venir près de lui comme des serviteurs. Il eut l'audace de montrer une lettre que le prophète Elie lui avait écrite et de s'attribuer la puissance de conjurer les morts, de détruire des mondes et d'en créer de nouveaux. Désormais, il n'avait plus besoin de l'auréole de la sainteté. Le vieillard, hier encore aveugle, se divertit au jeu de l'hombre et, las des mortifications, prit plaisir à assister aux grands festins. Seul l'aveuglement de ses partisans était inguérissable, et la confiance de ses fidèles restait inébranlable. Ses manières devinrent de plus en plus hardies et arrogantes. Ses amulettes devaient éloigner la mort et être un moyen de préservation au milieu du danger. Le retour de R. David Oppenheim avait si peu mis fin à ce vertige, qu'il donna lui-même son approbation aux écrits de Hayyoun, à la date du 9 février 1712, et qu'il fut sur le point d'être obligé d'abdiquer son autorité dans sa propre maison en faveur de cet intrus. Celui-ci n'avait-il pas,

[1] Horovitz, *ibid.*, II, 56 et suiv.

[2] Approbation de אבק סופרים : ספרו מכירו בכתיבת מכיר שאיני ראעג"ב
הייתי כשעבת ועכשיו ביותר מושלם בחכמתו וטעם זקנים עמו.

[3] Cf. le texte dans l'appendice A.

Digitized by Google

contrairement au conseil et à la volonté du chef de la famille, obtenu par le don d'une amulette, que le favori de la maison, le fils unique de Josef et de Tolza Oppenheim, jeune enfant d'une beauté extraordinaire, fût exposé au danger d'un voyage à Carlsbad, où il périt en tombant, sur la route, en bas de la voiture[1] ?

En vain la désillusion vint pour R. Naftali. Il ne lui servit de rien de reconnaître bientôt qu'il était tombé dans les filets d'un sabbatarien masqué. Habitué naguère à faire acte d'autorité et à voir ses volontés exécutées, il dut maintenant se consumer dans une haine impuissante contre ce fauteur de mal. Celui-ci n'avait-il pas obtenu de lui tout ce qu'il pouvait encore en attendre ? Ses entretiens avec le secrétaire furent inutiles. Celui-ci ne voulant dénoncer ce maître en fourberies, R. Naftali dut porter comme un remords rongeur le soupçon d'avoir été la victime d'un des Dönmeh, les partisans secrets de Sabbataï Cevi à Salonique[2]. Prague n'était pas un endroit propice où l'on pût entreprendre quelque chose contre ce séducteur souple, sachant gagner tous les cœurs et échapper à tous les dangers, d'autant plus que le chef de la communauté s'était également livré à lui par sa signature et son sceau.

Sans même prendre congé de R. Naftali, Hayyoun s'était rendu de Prague à Vienne[3], pour répandre de là dans la Moravie et la Silésie les nouvelles erreurs sabbatariennes, qui troublaient les esprits et empoisonnaient les cœurs. Les tristes conséquences que produisit le sabbatarisme renaissant partout devaient montrer combien était fondé le soupçon qui ne vint que tardivement à R. Naftali. Bientôt on vit se rallumer le feu qui couvait encore sous les cendres laissées par la première explosion. Une des premières victimes fut Löbele Prossnitz. Ce partisan de Sabbataï, originaire d'Ungarisch Brod et établi à Prossnitz, sous le poids de l'excommunication suspendue sur sa tête par R. Meïr de Schidlow, plus tard rabbin d'Eisenstadt, était devenu silencieux[4], comme un pécheur repentant, lorsqu'à l'approche de Hayyoun les

[1] Cf. Emden, תורת הקנאות, p. 60. Le mariage de Josef Oppenheim avec Tolza, fille de Samson Wertheimer, eut lieu en 1707 ; voir Kaufmann, *Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers*, p. 5.

[2] Cf. A. Danon, dans *Revue des Etudes juives*, XXXV, 264.

[3] Les mots והשיג ממון רב אצל השרים ולא ידעתי באיזה אופן, dans la lettre de R. Naftali, n° 1, sont traduits par Graetz, *Geschichte*, X, p. 83 : « Et il fut pourvu là de ressources abondantes par de riches chrétiens ». Il ne serait pas impossible que השרים désignât les fournisseurs de la Cour, les grands Juifs de Vienne. Nous savons, du reste, que Meyer Hirschel avait même dans sa maison Löbele Prossnitz ; voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 83, note 3.

[4] Cf. D. Kohn, dans אוצר הספרות, I, אור וחושך, p. 43 et suiv.

Digitized by Google

alles qui lui avaient été rognées lui repoussèrent. Le faiseur de miracles de Safed s'était vanté de posséder un miroir avec lequel il prétendait pouvoir apercevoir le fond du cœur et découvrir les pensées secrètes de l'homme. C'est avec ce miroir qu'il voulait, disait-il, évoquer l'âme de Löbele Prossnitz et déclarer publiquement s'il le trouvait innocent ou coupable. Il ne manquait plus au vieil hypocrite, qui n'attendait que la résurrection de l'antique erreur, que d'être proclamé un saint par ce sage d'Orient qui prétendait sonder les reins et le cœur. Löbele eut de nouveau ses partisans, dont le nombre s'accrut encore.

Ainsi, le fléau se répandit de lieu en lieu, partout où Hayyoun dirigea ses pas. Lorsque R. Naftali arriva à Breslau durant l'hiver de l'année 1713, il ne reconnut plus la communauté qu'il avait visitée autrefois [1]. La semence jetée là par Hayyoun, durant son court séjour, avait poussé comme par enchantement. Vainement R. Naftali essaya de faire connaître le vrai caractère de cet homme néfaste. Sur ces entrefaites, celui-ci était arrivé à Berlin, où il avait mis aussitôt à exécution son projet, principal but de son voyage : l'impression de ses écrits. Il ne se troubla même aucunement d'une rencontre avec R. Naftali lui-même. L'ayant trouvé un dimanche soir à la synagogue de Berlin [2], il lui tendit sans hésiter la main, mais R. Naftali refusa de la prendre. Cependant il ne réussit pas à rentrer en possession du certificat qu'il lui avait donné si malencontreusement. Hayyoun chercha à se dérober à toute nouvelle rencontre, il évita de fréquenter la synagogue et alla se loger dans la maison d'un chrétien ; enfin, il sut, en se plaçant sous la protection du gouvernement, se mettre à l'abri de toute tentative de contrainte en vue de la restitution du certificat d'approbation.

Il n'attendait que l'achèvement de ses deux ouvrages, *Les paroles de Néhémie* et *le Mystère de la foi*, avec ses deux commentaires [3], pour se rendre sur le véritable théâtre de sa propagande, à Amsterdam. Tandis que R. Naftali était encore dans l'incertitude au sujet du but du séjour de Hayyoun à Berlin, les deux ouvrages avaient été imprimés en toute sécurité avec l'approbation, désormais devenue indélébile, de R. Naftali. Peut-être son oppo-

[1] D'après le témoignage de son approbation donnée au אבק סופרים de son ami Conque, datée du 24 Ab 1713, pendant les troubles de Pologne, il séjourna déjà à Breslau comme fugitif (הנודד ממקומו).

[2] Il est question d'une visite de R. Naftali à Berlin, pendant qu'il séjourna à Posen, dans le ברית מטה משה de Mosé b. Yesaia Wengrab, 3 *a* ; il voulait mettre à l'interdit l'imprimeur de la parodie de מסכת פורים de Sulzbach. Cf. Van Biema, *Nachtrag zu Hebr. Bibliographie*, XIV, p. 19.

[3] Cf. L. Landshuth, תולדות אנשי השם, p. 14 et suiv.

Digitized by Google

sition eut-elle, du moins, ce résultat que son approbation ne fut pas imprimée en tête des deux ouvrages à la fois. Mais il n'y eut plus moyen d'échapper au triste sort de voir son nom placé en tête du plus petit et plus dangereux de ces écrits.

Cependant R. Naftali n'avait encore eu aucun pressentiment de la véritable responsabilité qu'il avait assumée par sa malencontreuse apostille. Il s'en voulait d'être tombé dans le piège tendu par un hypocrite suspect, et il désirait à tout prix détruire la preuve qu'il s'était laissé tromper dans sa candide crédulité par un disciple secret de Sabbataï. C'est seulement maintenant qu'il reconnaissait sa faute d'avoir couvert des doctrines erronées, visiblement sabbataïques, de l'autorité de son nom et d'avoir donné sa recommandation à des blasphèmes et à des hérésies. Une lettre de R. Cebi Aschkenazi [1], d'Amsterdam, lui arriva et le frappa comme d'un coup de foudre, en lui révélant pour la première fois à quelle étrange entreprise il avait prêté la main par un inconcevable aveuglement. Désespéré, il fut pris de violents remords. Son voyage à Breslau était resté sans effet, et ses espérances ne s'étaient pas réalisées quant au rabbinat de Posen [2] : il était résolu à retourner à Prague, où il avait déjà renvoyé ses bagages. Il comptait revenir par la prochaine voiture de poste auprès des siens, lorsqu'il reçut la nouvelle que Prague venait d'être ravagée par un tremblement de terre et que sa femme, sa sœur et ses petits-fils étaient obligés do camper en rase campagne.

Malgré sa tristesse, R. Naftali comprit cependant qu'il était nécessaire qu'il se séparât ouvertement de l'hérésiarque. Il trouva le courage de se confesser devant l'héroïque apôtre de la foi, le rabbin d'Amsterdam. Le 27 août 1713, après avoir passé de nouveau en revue tous les incidents de sa vie, si riche en souffrances, il écrivit une première lettre à R. Cebi Aschkenazi [3], qu'il tenait en haute vénération et qui était aussi lié avec lui par des liens de parenté [4]. Ce fut pour lui une véritable délivrance. Contrit et abattu, plein de confusion et de repentir, il avait étouffé en lui tout mouvement d'amour-propre et toute tentative de justi-

[1] Sur son origine, cf. Kaufmann, *Die letzte Erstürmung Ofens*, p. 23 et suiv.

[2] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; Brann, *ibid.*, p. 233.

[3] J'emprunte le texte des lettres de R. Naftali à un manuscrit qui est en ma possession et qui contient toutes les lettres et les traités de polémique qui virent le jour durant cette lutte contre Hayyoun.

[4] Les relations des deux familles tiennent au fait que R. Arié Loeb, le fils de R. Saûl et le petit-fils de R. Heschel, fut choisi par R. Cebi comme gendre. R. Arié Loeb, que R. Naftali, dans ses lettres à R. Cebi, salue toujours spécialement, était un cousin de Juda Loeb, le gendre de Naftali Cohen, mort prématurément. Cf. Emden, מגלת ספר, éd. D. Kohn, p. 65 et suiv.

Digitized by Google

fication intérieure, pénétré de la conviction qu'il n'est qu'un seul moyen de triompher des fautes et des péchés : les reconnaître ouvertement et s'en repentir sincèrement. La lettre qu'il écrivit devint comme le miroir des événements qui s'étaient déroulés depuis deux ans. Il avait, disait-il, été induit en erreur, aveuglé par le préjugé et les apparences ; il avait donné son approbation inconsidérément et sans réflexion, car le livre néfaste auquel il voyait maintenant son nom indissolublement attaché ne lui avait pas été mis sous les yeux. Il n'avait rien su du plan et de la disposition des deux commentaires, et le passage dans lequel il avait cru voir la partie principale de l'ouvrage lui avait paru irréprochable et digne d'approbation [1].

R. Naftali, dès qu'il eut pleinement conscience de sa faute, était décidé à édicter les peines les plus sévères contre Hayyoun et ses ouvrages, dût-il ressentir le contre-coup de ces mesures, en raison des accointances qu'il avait eues avec lui. Ce que R. Cebi Aschkenazi lui avait soumis maintenant du contenu de l'ouvrage, muni de son apostille, n'avait jamais passé sous ses yeux. Comment pourrait-il survivre à la honte d'avoir prêté son nom à un livre qui touchait audacieusement à la plus chère doctrine du judaïsme, à l'unité de Dieu et à la pureté de sa conception de la Divinité ? La destruction de cette œuvre de mensonge, voilà la seule chose à laquelle son âme aspirait. Aucune subtilité d'interprétation, aucun subterfuge ne devait être accepté de la part du missionnaire des Sabbatariens. D'après R. Naftali, il fallait brûler tous les exemplaires de ces livres, et R. Cebi devait désormais prendre à cœur de les détruire radicalement.

Son projet de se rendre à Prague était désormais abandonné, et il était uniquement préoccupé de la lutte contre Hayyoun. Grâce à l'esprit de décision de R. Cebi et de son fidèle lieutenant R. Mosè Hages, le combat contre la nouvelle tentative des Sabbatariens s'était allumé sur toute la ligne. Un allié s'était présenté en la personne de Léon Brieli, rabbin de Mantoue, qui dans cette lutte contre Hayyoun, valait à lui seul une armée. La défense de Hayyoun, prise assez mollement par Salomon Aelyon et la communauté sephardite d'Amsterdam, devait fatalement échouer devant une attaque si supérieurement menée. A peine R. Naftali eut-il repris contenance et se fut-il recueilli suffisamment pour prendre connaissance de la contre-déclaration de Hayyoun et d'Aelyon, que R. Cebi lui avait fait parvenir, qu'il rédigea presque aussitôt, le 13 septembre 1713, une nouvelle lettre adressée à R. Cebi contre le

[1] On ne peut donc parler d'un mensonge commis par R. Naftali (Graetz, *ibid.*, 83).

Digitized by Google

fauteur d'hérésies. Il ne pouvait comprendre qu'un rabbin comme Aelyon se mît encore à la remorque de ce fourbe, maintenant que le caractère dangereux de l'ouvrage avait été démontré. L'excuse que le livre se bornait à reproduire les anciennes doctrines bien connues du Zohar ne pouvait être admise un instant. Le danger des hérésies qui y étaient contenues et qui ébranlaient la vérité fondamentale la plus sainte du judaïsme, l'unité de Dieu, était, selon lui, d'autant plus grand qu'elles pouvaient, d'une part, provoquer au dehors des malentendus et des calomnies de la part des savants non-juifs à qui cet ouvrage tomberait sous les yeux, et que, d'autre part, elles étaient de nature à réveiller les anciennes hérésies sabbatariennes. Personne ne devait s'étonner, ajoutait Naftali, de ce qu'il était venu de si loin pour s'ériger de son chef en juge d'une querelle qui intéressait en premier lieu la communauté d'Amsterdam. Il se sentait poussé irrésistiblement par le zèle pour la cause de Dieu, que nul ne pouvait défendre plus ardemment et plus passionnément que lui-même, et, de plus, lui surtout, trompé par Hayyoun, avait le devoir d'élever la voix et de lancer un cri d'avertissement contre le sectaire. Il se voyait donc dans la nécessité de persévérer dans sa demande de mesures pénales, et, d'accord avec les hommes qui ont ouvert ce combat pour la foi, de prononcer l'interdit contre l'ouvrage et l'auteur, interdit qui ne pourra être levé que si le coupable donne des preuves certaines d'un repentir sincère. Les exemplaires du livre néfaste devaient être retirés de la circulation; par égard pour ce qui pouvait s'y trouver de de juste et d'exact, ils ne seraient pas brûlés. Cependant l'excommunication devait être publiée dans tous les pays pour déterminer ceux qui se trouvaient déjà en possession de cet ouvrage, à le mettre à l'écart sous peine de tomber eux-mêmes, en cas de désobéissance, sous le coup de l'excommunication prononcée contre l'auteur.

Si jamais R. Naftali eut le sentiment de ce qu'il était devenu, lui homme pacifique, privé de sa fortune et des fonctions rabbiniques qu'il avait exercées dans de grandes et importantes communautés, il dut surtout en être chagriné pendant sa lutte contre Hayyoun. Dans sa troisième lettre adressée à R. Çebi, le 18 octobre 1713, il reconnaît ouvertement combien il se trouvait impuissant et quelles sévères mesures il eût prises contre le corrupteur du peuple, s'il en avait encore eu la force. Il n'était plus lui-même qu'un hôte toléré dans la communauté de Breslau. Cependant la protection de Lazarus Pösing[1], fournisseur de la Monnaie, homme des plus in-

[1] Brann dans *Jubelschrift* de Graetz, p. 238 et suiv.

Digitized by Google

fluents, lui valait beaucoup de considération. Aussi, lorsqu'arrivèrent les nouvelles de Nicolsbourg, la communauté dirigeante de Moravie, siège du rabbinat régional, et même de la communauté voisine de Lissa, apprenant que des menaces on avait passé à l'exécution au sujet de l'excommunication, R. Naftali ne resta pas en arrière. Les membres les plus considérés du rabbinat et de la communauté de Nicolsbourg, les plus réputés par leur érudition talmudique, avaient prononcé solennellement l'interdit contre Hayyoun, sous l'influence de leur chef, le grand rabbin de la Moravie, R. Gabriel Eskeles, beau-père de la fille de R. Naftali. La même mesure avait été prise par trente membres de la communauté de Lissa, éminents par leur savoir. R. Naftali reconnut alors qu'il avait eu tort de parler, dans sa dernière lettre, de la possibilité de trouver dans le livre de Hayyoun des passages inoffensifs et d'en épargner les parties intéressantes. L'appui qu'il avait trouvé semble l'avoir fortifié dans sa conviction de la culpabilité de l'homme et de ses ouvrages. Quiconque avait l'audace de prendre le parti de Hayyoun devait appartenir évidemment à la séquelle sabbataïque, qui d'abord s'était livrée à ses agissements scandaleux en Terre-Sainte et qui était redevenue assez hardie pour recruter aussi des partisans dans d'autres contrées. Il devait faire partie de ces malheureux égarés qui portaient sur eux le portrait de Sabbataï Cebi pour le baiser au milieu de chants bachiques et en récitant des prières. Un seul châtiment était assez sévère contre ce fauteur d'hérésies, la destruction par le feu de son livre et le décret de l'excommunication majeure contre l'auteur, excommunication dont il ne pourrait se relever qu'à la condition de se déclarer prêt à accomplir, avec repentir et soumission, la pénitence publique que lui imposeraient cinq rabbins compétents. Pour cinq motifs déterminants, pour l'amour du nom divin, de sa Loi sainte, de la chaîne infinie des saints ancêtres, pour l'amour de la communauté d'Israël, qu'il fallait préserver des pièges et de la séduction, pour sa propre dignité acquise de rabbin, R. Naftali se voit forcé de passer des paroles aux actes et, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, de ne pas différer plus longtemps à prononcer l'excommunication contre Hayyoun. Semblable au patriarche Jacob, selon la parole du Midrasch, il se sentait armé comme de cinq amulettes pour terrasser son ennemi. Personne ne pouvait l'accuser de partialité. Dépourvu de toute fonction, en pleine indépendance, inaccessible à toute influence, il se trouvait, disait-il, en quelque sorte, en dehors de la communauté des vivants, n'agissant et ne se déterminant que par son zèle pour la cause de Dieu.

Si quelque considération le retenait encore de mettre son projet

Digitized by Google

immédiatement à exécution, c'était le contraste que semblait présenter la communauté de Breslau, composée d'éléments disparates et venus du dehors, avec une communauté comme Nicolsbourg, de fondation ancienne et réputée au loin. L'adhésion de cette petite communauté, qui n'aurait que peu de retentissement, serait-elle suffisante et ne provoquerait-elle pas plutôt les railleries? Aussi songea-t-il un moment à convier une communauté importante du voisinage à livrer l'assaut contre Hayyoun. La communauté de Glogau, par le grand nombre de ses membres adonnés à l'étude de la Loi, était prédestinée à ce rôle mieux que toute autre. R. Naftali crut devoir s'adresser à elle, surtout parce que le vieux rabbin, Juda Loeb b. Mosé [1], qui était son parent, avait accordé lui aussi son approbation aux deux ouvrages de Hayyoun. Il voulait lui envoyer la correspondance qu'il avait échangée avec la communauté d'Amsterdam, les lettres manuscrites ainsi que les déclarations, imprimées dans l'intervalle, relatives à la lutte contre Hayyoun, pour le décider lui et sa communauté à s'associer à ses efforts. Aussitôt que la nouvelle de l'excommunication prononcée à Glogau contre Hayyoun lui serait parvenue, il se promettait d'en instruire sans délai R. Çebi.

Il se produisit alors probablement une circonstance qui décida R. Naftali à faire intervenir la communauté de Breslau. Peut-être craignait-il une interprétation fâcheuse s'il s'abstenait de manifester son zèle par une action directe. Aussi, après avoir tant temporisé, devint-il un assaillant furieux, qui crut ne pas devoir attendre une semaine de plus et qui mit son projet à exécution dès le samedi suivant. Ce jour, 21 octobre 1713, la communauté de Breslau devait affirmer solennellement sa rupture avec Hayyoun. R. Naftali convoqua l'assemblée, qui, de concert avec lui, allait prononcer l'excommunication dans la synagogue de Lazarus Zacharias, ou Pösing, le fournisseur de la Monnaie [2]. Il avait réussi à réunir à Breslau, qui naguère lui paraissait un si petit centre, quinze hommes de renom et de considération, qui n'hésitèrent pas à s'associer à cet acte important. Mais, outre les invités, une foule nombreuse était accourue pour être témoin de cette cérémonie, qui était alors encore entourée d'un sombre éclat, où R. Naftali allait, après un sermon dont le sujet était emprunté à la section sabbatique (*Noah*), lancer l'excommunication contre Hayyoun et quiconque embrasserait son parti.

Le 1er novembre 1713, il raconte à Cebi, dans une nouvelle

[1] Chr. Wolf, *Bibl. Hebr.*, III, 330.

[2] Brann, *ibid.*, p. 233, note 1.

Digitized by Google

lettre adressée à Amsterdam, les incidents qui s'étaient produits, se plaignant en même temps de ne pas recevoir de réponse à ses deux dernières lettres. Il attendait aussi avec impatience l'impression de ses deux premières lettres avec le reste des pièces du procès et l'envoi d'un certain nombre d'exemplaires, pour les expédier aux communautés et à des particuliers. Il attachait surtout de l'importance à ce que les Sefardim, dont l'appui donné à Hayyoun lui paraissait incompréhensible, pussent avoir les premiers connaissance des fourberies de leur protégé. La lutte qu'il avait entamée contre ce trompeur l'avait délivré d'un vif remords. Ce n'est pas sans un sentiment de profonde gratitude qu'il songeait à R. Cebi, qui, en signalant à temps le danger, lui avait préparé les moyens de salut.

Quand l'écrit de Hayyoun lui fut soumis sous sa véritable forme, il lui parut dépasser encore de beaucoup ce qui lui en avait été rapporté par R. Cebi et R. Mosé Hages. Plein d'horreur pour toutes les hérésies qu'il contenait, il se hâte de s'épancher auprès de son ami et compagnon de malheur, R. Gabriel Eskeles de Nicolsbourg, du nom duquel Hayyoun avait aussi abusé. Les hérésies de ce livre, disait-il, dépassent tout ce qui a jamais été affirmé publiquement par les sectes juives. Aussi est-ce le devoir de tout croyant de les combattre, et surtout de ceux qui sont versés dans la connaissance de la Loi et du Talmud. Cette déclaration, dont R. Naftali envoya la copie à R. Cebi le 1er décembre 1713, parut si importante à Hages qu'il s'occupa aussitôt de la répandre partout.

Dans l'intervalle, les premières lettres de R. Naftali avaient paru à Amsterdam et étaient tombées sous les yeux de Hayyoun. Celui-ci n'eut rien de plus pressé que de nier et de railler dans une protestation publique tout ce qui y était contenu. R. Naftali se trouvait en bonne compagnie, Hayyoun ayant aussi accablé de ses railleries des hommes comme R. Gabriel Eskeles et R. Léon Brieli. L'homme naguère si plein d'urbanité, disait-il en parlant de Naftali, est devenu un rustre. Naftali accepta cette injure comme un titre d'honneur. Les docteurs n'avaient-ils pas donné aussi au prophète Ezéchiel ce nom de villageois (*Berachot*, 58 *b*)? Avec le voyant qui a annoncé un Dieu unique, une Loi unique et un Pontife unique, il voulait être un villageois, rejetant bien loin de lui toute relation avec le fauteur d'athéisme et d'hérésie. Quant aux déclarations des premières lettres que Hayyoun ne sut réfuter autrement qu'en les traitant en bloc de mensongères, R. Naftali les maintint à nouveau avec solennité dans toute leur intégrité. Loin de s'être rendu coupable d'une exagération, il n'avait, disait-il,

Digitized by Google

reproduit que la plus faible partie de ses blasphèmes. Si Hayyoun cherchait à affaiblir la protestation de Naftali en ce qui concerne les amulettes, en lui rappelant qu'il s'était lui-même adonné à des pratiques cabbalistiques, celui-ci lui répliqua que c'est en voyant ses procédés frauduleux qu'il a acquis la conviction qu'il n'y a aucune doctrine secrète, mais une coupable imposture, un manège criminel de sorcellerie, dans son système de *taches d'encre* et de *signes planétaires*, qu'il avait osé donner comme des amulettes saintes ayant des facultés curatives et qui avaient déjà été stigmatisées comme des fraudes de bas aloi dans une lettre de Josef Ibn Sayyah envoyée à Jérusalem en 1549 [1]. D'ailleurs, Hayyoun lui avait avoué lui-même qu'il n'y avait là qu'un but de vil lucre; car, un jour qu'il l'avait pris à partie au sujet de ces manigances, il lui avait répondu textuellement qu'il n'y avait pas là de question religieuse, mais de l'argent à gagner.

Toutes ces tentatives de nier la vérité, maintenant que l'excommunication avait été prononcée partout contre lui, sont désormais aussi inutiles, ajoutait Naftali, que les blasphèmes qu'il a lancés contre un homme aussi vénérable que R. Gabriel Eskeles. Les vaines rodomontades ne sont plus que des propos sans consistance, maintenant que les rabbins de l'Orient, qui le connaissent le mieux, l'ont mis en interdit. Du reste, il est avéré par des renseignements venus de son pays qu'il a toujours été un fourbe, préférant les jongleries et les tours de magie à l'étude et à la piété. Enfin, un pieux Jérusalémite qui avait rencontré Hayyoun en Egypte, avait raconté comment il avait été démasqué. Hôte de Zecharia Gatigno, dont l'influence et la renommée étaient si considérables en Egypte, il avait partagé la chambre du rabbin de la famille, le savant et pieux Israël Lubliner. Celui-ci, troublé et effrayé pendant toute la nuit par des cris et des sifflements, reconnut trop tard que son camarade de chambre était un exorciste et un nécromancien. A l'aube, R. Israël fit part de ce qui lui était arrivé au maître du logis, qui chassa Hayyoun.

Les partisans sephardites de Hayyoun qui faisaient cause commune avec lui sont aussi menacés de l'excommunication par Naftali, qui l'étend également aux imprimeurs qui se risqueraient à imprimer ses écrits. L'invincible habitude du mensonge apparaît encore maintenant, disait-il, dans sa manière de se défendre, puisqu'il envoie à ses amis son petit opuscule, *Le Mystère de l'unité* [2], comme si c'était de cet écrit qu'il s'agissait et non de son ouvrage plus volumineux, tout rempli d'hérésies.

[1] Voir Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 82.
[2] רזא דיחודא (Venise, 1711), 16 *a*.

Digitized by Google

Au début de cette lettre, que R. Mosé Hages communiqua, le 9 février 1714, à R. Léon Brieli à Mantoue[1], R. Naftali exprime son chagrin au sujet du projet de R. Cebi de quitter Amsterdam, projet que celui-ci ne tarda pas à mettre à exécution. Si le départ de l'illustre champion de la foi était déjà pénible pour R. Naftali, l'incertitude dans laquelle il se trouvait au sujet de la nouvelle résidence de son ami et du sort de sa famille était accablante pour lui. Mais il se sentait réconforté par l'espérance que le sort de l'homme qui avait bravé si courageusement la haine et la persécution pour la glorification du nom de Dieu, qui avait sacrifié sans hésitation sa position et son gagne-pain pour la cause de la foi, ne tarderait pas à s'améliorer.

R. Cebi Aschkenasi avait dû quitter Amsterdam, mais il pouvait le faire avec la conviction d'avoir assuré le triomphe de la cause à laquelle il avait sacrifié sa tranquillité. Qu'importait que la lutte continuât encore pendant quelque temps par des lettres et des protestations plus ou moins acerbes, des déclarations et des contre-déclarations, des traités et des livres! La mauvaise semence dont les fruits auraient pu être si funestes, avait été étouffée dans le germe; la propagande sabbatarienne avait été arrêtée au moment où elle se préparait à prendre son essor. R. Cebi, comme une hirondelle dont on avait démoli traîtreusement le nid, était obligé d'aller d'un endroit à l'autre, mais la cause à laquelle il s'était attaché était en bonnes mains.

Cependant R. Naftali devait avoir encore l'occasion de consolider les liens, momentanément rompus en apparence, qui l'attachaient à l'homme qu'il tenait en si grande vénération. Ce n'est pas en vain que les deux champions s'étaient rapprochés, et leur destinée ne devait pas s'accomplir sans qu'ils eussent uni leurs familles d'une manière durable et établi ainsi un signe permanent de leur alliance intime.

L'interruption de la correspondance entre R. Naftali et R. Cebi avait à peine duré un an, lorsqu'ils se retrouvèrent ensemble à Breslau. R. Cebi Aschkenasi arriva dans cette ville quand il se rendit avec sa famille en Pologne; il était venu de Londres par Emden, Hanovre, Halberstadt et Berlin[2]. R. Naftali n'avait plus espéré voir encore de son vivant l'homme qu'il avait appris depuis longtemps à aimer et à vénérer. R. Cebi rappela au vieillard, qui

[1] Je publie, sous le nos VII et VIIa, la même lettre de R. Naftali, pour montrer de quelle manière on se permettait de faire des abréviations en communiquant et en répandant les lettres reçues.

[2] Cf. Emden, מגלת ספר, p. 37-8.

Digitized by Google

le serrait avidement dans ses bras, son propre sort et les fâcheuses conjonctures qui avaient marqué sa vie.

Dans la famille du fugitif, qui avait, d'ailleurs, conservé toute sa force d'âme, il y avait un jeune homme, le fils et favori de R. Çebi Aschkenasi. Il fut, dès leur première rencontre, l'objet de l'attention et de la sympathie de R. Naftali Cohen. Les familles les plus riches avaient jeté leurs vues sur le fils de R. Çebi pour avoir l'honneur de s'allier à sa maison. R. Naftali Cohen lui-même avait reçu mandat de l'un des plus riches et des plus distingués membres de la communauté de Wilna de choisir pour sa fille le jeune Jacob, qui, plus tard, sous le nom de R. Jacob Emden, put presque rivaliser de réputation avec son père. Mais dès qu'il l'aperçut, sa résolution fut prise inébranlablement d'attacher ce jeune homme qui donnait de si belles espérances à sa propre maison [1]. En 1716, le mariage de Jacob avec Rachel, fille de R. Jakob Mardochaï, rabbin d'Ungarisch Brod, petite-fille de R. Naftali Cohen, fut célébré à Breslau. Kaleb Feiwel Pösing, alias Philippe Lazarus, le fournisseur de la Monnaie, dans la synagogue duquel l'excommunication avait été prononcée contre Hayyoun, servit d'assistant au fiancé [2].

Dans le cœur du jeune homme, dont le mariage symbolisait les sentiments d'affection cordiale des deux illustres champions de la lutte contre Hayyoun, un grain de semence tomba alors qui devait lever un jour d'une manière inattendue. C'est pour la dernière fois qu'il vit son père et son nouveau grand-père avant de quitter Breslau, mais leur image resta vivante dans son cœur et lui apparut à l'heure décisive allant plus loin qu'eux, il poursuivit le mal jusqu'à ses racines, et, dans sa lutte contre les excroissances de la cabbale, il n'hésita pas à nier la sainteté généralement admise du Zohar et son entière authenticité. Si les convictions personnelles de l'homme suffirent à le décider à faire de la guerre au sabbataïsme qu'il traquait partout, l'unique objet de ses préoccupations, il se sentait aussi poussé à cette lutte par les traditions de sa famille.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] *Ib.*, p. 39.
[2] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, p. 365 et suiv.

Digitized by Google

APPENDICE.

A

L'APPROBATION DE R. NAFTALI.

הסכמת הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי
המופלא אב"ד ור"מ כמהור"ר נפתלי כהן צדק

בר נש דאתי לקבלנא הוא יאי וגולתידה יאי טליתא של תח טפח מלפניו מגלה ומכסה טפחיים מאחורי בית קדשי הקדשי', א' דבר אלקי' שתים זו שמענו כי עז לאלקי' ול(א)[ו] החסד כי הפליא עצה הגדיל תושיה, כגפן פוריה, כמה גדולי' מעשה חייא, בחיכוריו אשר חבר שני תואמי צבידה, יחדו יהיו תמי' אל ראשו מאשר הופיע רוח אלקי' בבית מדרשו של ר' חייא הזקן כפשוטו וכמדרשו, נותן לחמו מימיו נאמני' שמנו והירושו, כי זכר את דבר קדשו הוא הרב הגדול החכם הכולל הר גבודה ותלול, מוציא יקר מזולל מולך יועצי' שולל, כמהר"ר נחמידה חייא חיון מקובל אלקי נאמן מעה צפת הובב, שני ניצוצי אור יוצאי' מבית קדשי הקדשי' א' קדוש מדבר ומספר ספיר וכפר פורס וחופר בונה וסותר חולם ופוהר כי טוב פתר מאין סוף ובתר ועל עשר ולא תשע, במנין שואל ומשיב כענין ויבן בינה יתירה אשר בו עשוהו כבנין אוצר שמור לבעליו ויקח אדרתו אשר עליו ויך את המים אבני שיש, כלביא וליש בעל קרני הוד ותיש, ויחצהו לשנים כלול לאישי', ממולא בהרשישי' נק' שמו בית קדש הקדשי', והשני עוז והדר לבושו דבר סתום ופירושו כתלג חיור מצחצח, ובצחצ[ח]ות יצחצח, מדבר מגבודה מפל גבוהי' קרא שמו עוז לאלקי', ושניהם כא' טובי' כטל וכרביבי ראוי' לפרסם בשער בת רבי' וקריתי בתוכן חלק מרובדה ומתקו מאד לחכי, ובודאי כל חיך הטועמו לי' יאמר דורש כמין חומר חומרתא כמדושא דש בנרו נר ה' נשמת אדם אור הנר יפה לבדיקה בחורין ובסדקי' ויחלקו לפרקי' שבעתיים מזוקקי' ובודאי תח כמותו השודה מדותיו מדות תח כן הוא, אשר על כן הנני מסכים עמו להביא ספריו הנזכרי' לבית הדפוס ולבי לחקקי ישראל לחקוק מיליו בעט ברזל ועופרת להיות לההלה ולשם ולתפארת מנחת זכרון מזכרת להיות פתח עינים ומבוא שער צדיקי' יבאו בו, וגזרתי על כל המדפיסי' בעולם שלא יגרמו היזק גרמא וגרמי בעולם להרב המחבר הנז' שלא להדפיס הספרי' הנ"ל א' מהם או שניהם כא' משך עשרה שני' מיום כלות הדפוס בלתי רשות הרב המחבר והשומע לי ישכן בטח והעובר על דברי שבקודה לההוא גברא דקיי' בארור מכיג גבול רעהו פי המדבר במעלת התורה ולומדיה נוצר תאנה יאכל

Digitized by Google

פריה אוהביה. הן היו' בד' בשבת בך יברך ישראל לחדש חשון עליהם
תבא ברכת טוב לפק.

כד אוד מצל מאש וממים הזדוני' נפתלי הכהן :

B

LETTRES DE R NAFTALI.

I

[27 août 1713]. f. 8*a*.

העתק אות באות מגוף הכתיב שכת' הרב הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו
טעל' גבי הכת'

לכ"ק אמשטרד"ם יע"א לך רוץ עד איש אלקי' קדוש הוא

ניהו אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם המקובל איש האלקי' אב"ד ור"מ ר"ג נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק אשכנזי'.

וז"ל דאגרת אות באות היכה בתיבה :

ברעסלא יום א' ה' אלול תע"ג לפ"ק. צבי רגיג וחמיד בתורת ה' וביראתו נדבק כפהיל וצמיד, יוסר נהיבותיו ודרכיו נעימי' מרוצי' לריח נחוח כעולת התמיד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם החריף והבקי איש אלקי' המקובל הגדול האב"ד ור"מ ר"ג שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר באור הגנוז לצדיקי', ויתנוצץ כברקי' עד נקוקי' יקי' [1], הנה גי"ה [2] דפאר מעלתו הגיעני, וגם בתוכה מגילה עפה, העתק מגילת קינות מהאי רשיעא חוטא ומהטיא גברא לא חיי"א [3], רק הוא מן הכת אשר בחיידם קרויי' מהי' [4] לכפור באמונתינו ובכל י"ג העיקרי' אשר תלויי' בזה העיקר, יש א' ואין שני ואין יחיד כיחודו וזה הרשע עושה שניות, והנה באמת אין הפנאי מספיק' להשיב כדין וכדת מה לעשות באיש הבליעל הזה, ובפרט לגברא רבא כמו מעכ"ת צריכנא ישוב הדעת ודעת צלולה, ולא כן עמי בעוונותי הרבי' בעת אשר נשארתי פה לבדי ולא לבדי, ואפי פכי' קטני' [5] לא הצלתי מן הרעש שנההוה בפראג, והרעש הגדול הזה אשר הוא עתה עם אחותי ואשתי ובני ביתי יצאו משם בבהלה, ועל פני השדה חוני' ולא ידעתי אנה, ואין בידי לפרנסם במקום שהם חוני' ודי להפקיע את עצמי כי איזה ימי' טרם נתודע הדבר שלחתי כל אשר הידה החה ידי פה לפראג לביתי, כי היה בדעתי

[1] Jusqu'à la résurrection des morts.
[2] = גלילי ידי הטהורות.
[3] Ps., XXII, 30.
[4] *Berachot*, 18 *b*.
[5] *Houllin*, 19*a*.

Digitized by Google

ליסע אח"כ על הפאש"ט לשם מכאן, וביני ביני נולד הרעש ונשארתי פה בלי כסות יום ובלי כסות לילה. רק סודר א', ואני יושב ובוכה על רוע מזלי לערת זקנתי, ועל אשת נעורי הצדקת המסורסמת ועל נכדי הבחורי' חשובי' ומאנה הנחם נפשי, כי אין מקבלי' תנחומין על החיי'[1] וכו', ועתה איני כדאי להכניס ראשי בדבר הגדול כזה, אך מפני כבוד שמים להחזיק דת האחדות, וכבוד רום פאר מעלתו אשר הכניס ראשו לקנא קנאת ה' צבאות, וביותר שתולין הקלקלה במקולקל כמוני[2] ח"ו אשר יצאה המכשלה מתחת ידי שנתתי לו הסכמתי על ספרז ספרי מיני', חטאתי כי לא ידעתי, ואימא ליה איזו גופא דעובדא היכי הוה[3], שזה האיש בא לפרא"ג וחד דעמיה הסופר שלו, זה חייא היה מתאכסן בבית הקצין מוהר"ר אנשי"ל גינצפורג נר"ו, והסופר שלו היה מתאכסן בבית מחותני הפרימ"ז מהר"ר שמואל יצ"ו, ומיד נתפרסם שמו בפרא"ג איך שבא איש אלקי' חכם מצפת תוב"ב, ובא לביתי לקבל פני עם הסופר שלו שהוא מוועניציא, והנה ראיתי איש זקן יהוא עוטה מעיל ומצויין כחד מן קאמייא, ודרכי מאז לקרב מאד לאנשי' ספרדיי' ק"ו לחכמיהם, ובפרט שהסופר הגדיל אותו שלא בפניו עד לשמים, ואמ' שרוח הקודש שורה עליו והיה אצלי כמה פעמי' וח(רז)(זר)נו מענין לענין נגלה ונסתר כפי אשר ידי יד כהה מגעת, ומצאתיו מלא דבר, והכרזתי עליו ג"כ שהוא מגדולי חשובי ספרדיי', והשמיע קול שאינו רוצה לעכב בפרא"ג כ"א שבועות שתים, כי רוצה לשוב לדרכו לא"י, כי הוא איש זקן ועיניו כהו משיבו, ואינו יכול לעכב רק לילך למסעיו, ובאותן הימי' עשיתי לו כל הפעולות הן בממון לסייעו והן בכל דבר, ובאותן הימי' הראה לי מעט מכתביו אשר קרא שמו עוז לאלקי', ובודאי הוא לקט את כל הטוב אשר לא הידה בו שמץ ודופי, והיו בו דברי' טובי', ומי ישמון ידו בצלחת לבלתי לקרב לאיש כזה וליתן לו הסכמה, והנה אחר שכבר נד ולד נתגלה בהתחדה[4] שנשאר שם כל ימות החורף, ונכנס לעיר מקלט לבית כבוד הגאון האב"ד נר"ו, וכבוד הגאון לא הידה בביתו רק בניו בנו הוא ה"ה הרב מוהר"ר יוסף וחתן האב"ד ה"ה הרב מוהר"ר יונה נר"ו ואחוזתם מריעיהם, והם קרבו אותו בארוחתם ארוחת תמיד שהיה לו מכל המעדני' ונתגלה מעט מעט שקריו, ופעם א' שהוריד את כל המרכבה לחדר שלו והוא יושב מדובק אצל מט"ט שר הפני' וגם דיבר עם השכינה, וכהנה רבות אשר א"א לכתבם, ופעם אמ' שהוריד את הס"מ עם המרכבה טמאה שלו והיו כלם עבדי' כפותי' לפניו והס"מ בעצמו הידה משמש לו, ופעם הראה איזה דפין ואמ' שהוא האוגרת מאליהו הנביא, שבזה יכול לברוא עולמות, וכל דברי' אלו שמעתי מפיו, אמנם מה שעשה בבית אכסניא שלו כת' כמה וכמה קמיעות וקיבץ ממון רב, ושאלתיו לנה מכחד מלפני ולמה אינו מראה לי איזה קמיעות שגם יש לי קצת יד בזה, וכחש ואמר שמעולם לא יצא קמיעא מתחת ידו, ואמ' שיש בידו יכולת להפוך

[1] מסכת סופרים, c. 21 (éd. Müller, XLIII, et 303, note 41).
[2] *Baba Batra*, 109 *b*.
[3] *Ketoubot*, 69 *a-b*.
[4] *Houllin*, 56 *b*.

Digitized by Google

עולמות, ואף לבנות עולמות ולהחיות מהי׳ ממש, ושהיה מלמד אותי איזה דברי׳, אך שנשבע בא״י בפני השכינה שלא לעשות שום דבר בח״ל אף דבור בעלמא, ובעבור זה כהו עיניו לאות ולזכרון שלא יעשה שום דבר בח״ל, והכף בפואו לא״י יתרפאו עיניו, ואז יעשה כל פעולותיו ובאמת כת׳ בבית אכסניא שלו כמה קמיעות, ומיד עבר עלי רוח קנאה לרדפו כי שנאתיו שנאה גמורה, היפך אהבתי שהיה לי עליו ושלחתי אחר סופר שלו שהיה איש חכם והרגשתי מיד שהוא א׳ מן תלמידיו וכופריו של האיש הידוע ושהוא ממשומדי׳ בסאלוניק״י, כך עלתה בדעתי ועל מחשבתי, וחקרתי בז׳ חקירות את הסופר שלו וכסה טפחיי׳ אך פתח פתח כחודו של מחט[1] והבנתי מתוך כותלי[2] ענייניו שכוונתי האמת, האמנם לא יכולתי להוציא בלעו מתוך פיו ליטול הסכמתי מידו, כי הייתי נחבא אל הכלי׳ בפראג ובעלי אגרופין[3] שלי אתם אתי כמאז, ואלו הידע כבוד אב״ד בביתו בודאי גם הוא הידה מקנא קנאת ה׳ צבאות ובין הרין ארייותא וכו׳ אמנם כן לא היה האיש בביתו, ובנין הילדי׳ היחה סתירה[4] לסתור כל ענייני לאמ׳ על רע טוב, והאיש הנ״ל בשפתי חלקות הידה מחליק לכל א׳ מבני הבית, ובטל כל הזמני׳ בתאות בעה״ז באכילה ושתיה ושחוק בקארטו״ן שקורי׳ אלומבריא, ובקי הוא מאד בזה, ומלא שם כל תאוותיו עד שילהי דסתווא, ואח״כ יצא משם לוויינ״א והשיג ממון רב אצל השרי׳, ולא ידעתי באיזה אופן, ויצא מפרא״ג בלי נטילת רשות ממני כלל, ויציאתו עשה רושם שבאה לידי א׳ מקמיעותיו שהראו לי לענין גדול, ולא הידה שם בקמיע ההוא לא שום שם ולא שום השבעה כ״א ציורי׳ משוני׳ בכמה מיני צבועי׳ ותתיכה טפת דיו גדול, ואמ׳ שהציורי׳ הם ז׳ כוכבי לכת ענייני׳ סגולי׳, רק בתוכו הידה כתו׳ ד׳ אותיות גדולות והחלטתי בדעתי שהד׳ אותיות ההן הן צירוף שם הטומאה, ובכל אשר יפנה ירשיע, שנתן קמיע א׳ לילד בן ה״ה מהר״ר יוסף והבטיח שכל ימי חיי הילד לא יארע לו שום חולי ואחר ח׳ ימי׳ ליציאת האיש הנ״ל מת הילד בענין רע, כלל הדבר אחר נסיעתו מווייינא דרך כל מדינת מערהין ושלעז״ר עשה מעשי׳ אשר לא יעשו והחזיק עצמו לנביא כמעט החריב כל המדינות בתעתועיו, וכמה כהות כתות שמאמיני׳ בו ממש והדברי׳ יגעי׳ מלכתוב רק אגיד פעולה א׳ רעה שנעשה על ידו שחיזר וניער את האיסור הגדול והמכשלה שהיה בפרוסטי״ץ כמפורסם שעשה א׳ עצמו לנביא כמעט לאלוק, והיה לו בית מדרש והחזיק כל הכתה וכל החברה[5] שלו באמונת הש״ץ, ואח״כ נשתקע הדבר ולא נמחה מחמת כי נתוודעו תחבולותיו הרעי׳ אשר עשה להטעות את הבריות עד כי הודה ולא בוש שמעשיו היו תעתועי׳, והחרימו אותו ואמ׳ שנהחרט על מעשיו ונתבטלו הדברי׳ זה זמן רב ונתפרדה החבילה[6] ואח״כ כבוא זה האיש לא חיי״א והוחזק שם לנביא ולגואל מצד שפתי

[1] *Cant. r.*, f° 25 *a*.
[2] Allusion à *Berachot*, 28 *a*.
[3] *Kiddouschin*, 76 *b*.
[4] *Megilla*, 31 *b*.
[5] Allusion à *Berachot*, 63 *b*.
[6] *Aboda Zara*, 10 *a*–11 *b*.

Digitized by Google

חלקות שלו ושקריו, ואמ׳ לקהל ועדה שיש לו איזה מראה, שבזה המראה הוא ידע ויבחין אם יש קדושה בזה האיש ושיש ממש באיזה דברי׳ הקדומי׳ ושלא כדין נעשה לו או לאו, וכפרת מחר אזי יגיד להם כפי אשר ידרושו מן השמים, ולאור הבקר הגיד להם שזה האיש הוא איש קדוש ונשא מאוד, ורוח אלקי׳ בו וכל דבריו אמת הם, והנה זה האיש חזר לסורו ומקהיל קהלות ברבי׳, ואף האנשי׳ שלא האמינו בו בראשונה, עתה מאמיני׳ בו ביאד מאד, כך ספרו לי אנשי אמת משם, ובימות החורף שבאתי לכאן ראיתי פה שערוריה מכל הסביבות והגדילו מאד את האיש, ואמרו שעבר נביא מא״י דרך קהלתם והתפאר עצמו שיוכל לעשות כל הפעולות שבעולם לאין קץ, אבל לא הגידו שעשה איזה פעולה, ומיד נעשיתי כרוכל המכריז מאן בעי חיי[1] להרחיק מזה האיש כמטחוי קשת שלא להאמין לשום דבר מדבריו כי הוא מתלמידי הש״ץ, והייתי הולך רכיל ומגלה סוד כל תחבולותיו ומעשיו הרעי׳, ואח״ך הזדמנתי מה׳ ית׳ בק״ק ברלין, והיה גם הוא שם, ולא ידעתי מה מהותו שם, ועתה איגלא מילתא למפרע שהיה שם לדפוס את הס׳, ואנכי לא ידעתי אז, ולא ראיתיו כל ימי היותי שם רק פעם א׳ בבהכ״נ בשבת נתן לי שלו׳ ולא החזרתי לו ושוב לא ראיתיו כל ימי היותי שם. כי לא היה שוב בבהכ״נ בשום פעם, והיה בדעתי אז לבא עליו בעקיפין[2] כדי להוציא ממנו הסכמתי ולפרסם את מעשיו והייתי מפרסם את מעשיו ותחבולותיו ושקריו וראיתי כי הקהלה בלאו הכי נחלקו לב׳ כתות זה בכה [וזה בכה] ורבי׳ מהפרצי׳ ובהפקירא ניחא להו[3] ומטי׳ כלפי חובה להתדבק נפשם דוקא באנשי׳ כאלו, בשגם זה האיש היה מתאכסן בבית גוי א׳ שם היתה דירתו ומקום מנוחתו, וקול הדברי׳ נשמעי׳ למלכות מיד, ואני הייתי שם כאורח נוטה ללון ויראתי לנפשי פן אהיה לבז חלילה ויתחלל ה׳ יותר, וכבר אמרו אל יעמוד אדם במקום סכנה[4] ואמרתי שבקידה לרוויא[5] אר ה׳ יגפנו או יומו יבא[6], ועתה נתגלגל שבא האיש הזה למחיצתו הרמה, ידי עמו בכל אשר יעשה דמה ללכד ונלכד המאמ׳ הנק׳ מהימנותא דכלא לא ראיתיו ולא שמעתיו עד כה, וכדר החבור שעשה ב׳ פירושי׳ גדר מזה וגדר מזה זה הסדר ג״כ לא ראיתיו, וכל הדברי תפלות שלו לא היו למראה עיני, רק איזה דפין כאשר כתבתי בדף הדבוק, ומעולם לא נתתי הסכמתי על זה הס׳ מהימנותא דכלא ועל זה הסדר, ועתה בקראי ב׳ וג׳ דלתות מההצתק ששלח לי רום פאר מעלתו מתועבותיו של אותו האיש שכדי היה למלא כל המלכושי׳ קרעי׳ על חלול שם הגדול מרטתי שערות ראשי שנכשלתי בדבר זה, וחשכו מאור עיני יותר מגזרת יוני׳ עשה זה האיש שהם אמרו[7] כתבו על קרן השור

[1] *Ib.*, 19 *b*.
[2] *Baba Kamma*, 113 *a*.
[3] *Guittin*, 13 *a*.
[4] *Sabbat*, 32 *a*.
[5] *Sabbat*, 32 *a*.
[6] I Sam., xxvi, 10.
[7] *Lev. r.*, ch. 137 m.

Digitized by Google

וכו' והוא עשה תועבות הרבה לשלוח בדפוס בכל הפוצות ישראל כפירת הדת ופשיטא להכריז על הכפרי' לשרפם בכל יראה ובכל ימצא, ואסור ללמוד מתוכם, ואף כי יחתור זה האיש לתרץ דבריו בענין השניות וכשאר שכ' לא יקובל ממנו פגול הוא לא ירצה, על כן עם רום פאר מעלתו החכמה והמדע לידע כדת מה לעשות, ואני באתי כמתנצל נגד ה' ונגד אחינו בני ישראל שאין לי חלק במעל הזה, כי מאז ומעולם אני מרחיק את הדת ההיא, ומרוב צערי מן הצר וטרדותי ודאגותי כאשר כתבתי בהתחלת הדברי' אינני יכול להאריך עוד ולאמן את ידי במקום שאמרו לקצר, והאל העונה בצר, יחלצני ממצר, ויקרב היום אשר יטעה הצר, בין בצרה לבצר, כה עתירת אהובו נאמנו ומחותנו דש"ת כל הימי' הטרוד כאשר ינוס מפני הארי ופגעו הדוב[1] נפתלי הכהן, והברכות מסורות בידו לברך את חתנו מחותני ה"ה האברך הרבני המופלג מוהר"ר אריה ליב נר"ו:

II

[13 septembre 1713] f. 13 *a*.

העתק מגוף הכת' שכת' הגאון המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו.

שעל גבי הכתב, לק"ק אמשטרד"ם יע"א, לקדוש ה' מכובד, זבד טוב נזבד, בהיכלו כלו אומר כבוד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם בישראל, האב"ד ור"מ המקובל הגדול איש האלקי' כבוד מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל וח"ל ברעסלא"ו,

עטרת צבי צפירת תפארה, המאיר לארץ היא זיוה והדרה, אספקלריא המאירה, הוא ניהו אהובי מחותני הגאון המפורסם המקובל הגדול איש האלקי', האב"ד ור"מ, נ"י ע"י פטיש החזק, כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר כאור הבהיר, הנה לא יכולתי להרי' ידי עד כה מגודל צערי מחמת הרעש אשר בק"ק פראג יע"א, ואשתי הרבנית ה"י ונכדיי שיחיו אף שהם חוץ לבירה, על כל פני' על פני השדה חוני' באין כל בעונותי הרבי', וגם עתה לבי בכל עמי ושמעתתא כזו בעי צלותא[2] לכתו' דבר על אופנו שלא לפגוע בכבוד שמים חלילה כאשר היתה המכשלה כבר תחת ידי בעונותי הרבי' אשר בחתימתי זכיתי את החייב אשר היה מהראוי יד כזו תקצץ ולא תגע בו יד, כי סקול יסקל או ירה יירה בחיצי גבור שנוני' אשר שננו לשונם (כמו נחש זה אשר חיון שמו ומעשיו מעשה נחש הקדמוני אשר דבר דלטורין) על בוראו, ובראותי ההעתק מהגאון הגדול האב"ד ור"מ דק"ק מנטוב"ה אשר קנא לאלקי' לכפר על בני ישראל לכזורי ידי בהאי גברא גרדנא דלא טייזן[3] להיות שתא בציר משני' ולהטיל נורא רבא חרם ונדוי ושמתא שב שממה (שב מיתה על האי גברא

[1] Amos, v, 9.
[2] *Meguilla*, 28 *b*.
[3] *Aboda Zara*, 26 *a*.

Digitized by Google

ועל ספרו) לדונו כספר קוסמי' לבערו מן העולם ואין ביעור אלא שריפה, ואם אמנם נכשלתי בזה אשר טעיתי בהביטי אל מראהו ואל גובה קומתו, ולמראה עיניו שפטתי כסומא בארובה[1] ולא ירדתי למעמקי לבו שהוא מלא קמשוני' ותועבות, אמנם תיתי לי[2] ושישו בני מעי[3], כי אחרי שובי נחמתי מיד בפרא"ג, ואמרתי בפני הסופר שהיה אצל (האיש הבליעל הנ"ל) אשר החלטתי בדעתי שהוא א' מן הכופרי' שבסאלוניק"י, וגזרתי אז על הסופר להגיד לי האמת ולא רצה והיה מגמגם בלשניה כמו חצי הודאה, אמנם לא היה בידי לתקן המעוות כאשר כתבתי לפאר מעלתו בכתבי הראשון, ועתה פליאה נשגבה בעיני על הרב אב"ד ור"מ דק"ק חספרדי' מהר"ר שלמה אאיליון נר"ו וב"ד אשר מסייעי' לעוברי עבירה וב"ד בהדיאה גרירא אשר צוה לדפוס כת' ההתנצלות אשר לא כדת, וכתבו שחשבו בכל הס' ביחידות ובכנוסיא ולא מצאו בו מאומה רק כלם הם דברי הזוהר הקדוש, אוי לעיני' שכך רואות ולאזנים שכך שומעות לתלות כל הכפירה שלו באילן גדול בזוהר הקדוש, ומאן לא ידע הא שהוזכר כמה פעמי' בזוהר תלת קשרי מהימנותא הם בח"ב זיווגא דלא מתפרשין לעלמין והג"ת וה"י הם ג"כ תלת קשרי, ומי נתן כח לעור זה המהלך באפילה לתת מכשול לנקר עיני האנשי' הטובי' להתעם בתוהו לא דרך אשר לא ניחא למרייהו למימר הכי כי יקרא הס' הלז למלומד אשר לא מבני עמנו, כמה גזרות ושמדות ותקלות אשר יוכל להצמיח מזה חלילה אשר מן הנמנע לפרט כל הדברי' וכי לא היה להחכם הנ"ל ורב"ד ההעתק הנשלח אלי אשר בכל שיטה ושיטה יצא חוץ לשיטה, וכלן אינן אלא חרופי' וגדופי' ואם לדעתם המשובשת יש להתנצל על כל אלו הדברי' ולהרצם, לא מעוקציך ולא מדובשיך[4] הלא ספר זה לכל נמסר, והבינוני' אף הלומדי' המצפצפי' והמהגי' בקראם בי' וג' דלתות יחלק לכם עתה יאשמו, זה יבנה במה וזה ינגן וכלם יכפרו באלקי ישראם ח"ו אשר כבר נכשלו בזה כמה מאות בני אדם, ועדיין נכשלי' בני אדם שעוברי' כל העבירות שבתורה ותולין עצמן בזה הס' הנק' סוד האלקות אשר עד הנה לא ידעתיו ולא שמעתיו, רק שמעתי רבי' המתלחשי' בזה הענין ולא רצו לגלות כתבי' כזבי' והם לפני, ועתה נשתנה שמו לגריעותא למות ולא לחיי' לקוראו בשם (מהימנותא דכלא) לעשותו כלה ונחרצה, כדין החרוץ פסילי אלקיהם וגו', והנה לא על המלגלג אני כועס אלא על המברכו[5] הב"ד הנ"ל אשר תרתי עבדי, לא די שלא שתקו אלא אף הגידו וצוו לחרוט בחרט אנוש לפרסם בכל ישראל לולך אחר ההבל ויהבלו ומראש דבריהם ניכר ללמוד הכתום מן המפורש[6] אשר הצד השוה שבהן שדרכו להזיק והיזקו מצוי חלילה, ואם יענו בזה

[1] *Baba Batra*, 12 *b*.
[2] *Sabbat*, 110 *b*.
[3] *Baba Mecia*, 83 *b*.
[4] *Nombres Rabba*, xx, 10.
[5] *Berachot*, 39 *a*.
[6] *Zebahim*, 53 *a*.

Digitized by Google

שכת׳ אף אם יעבור אדם על כל התורה, כיון שמאמין בזה הענין וכו׳ הוא מבני עלית קדישא ואין לו שום חטא ועון והותרה הרצועה ח״ו, ונהפוך הוא אשר מי שהוא צדיק גמור ומקיי׳ כל התורה כלה אם אינו מאמין אשר עם לבבם זה מינות אין לו חלק לעה״ב, איה קנאתך וגבורתיך ה׳ אלקי׳ עד מתי יחרף צר, תורה תורה חגרי שק, הבעבור זה ירד צור בהגלותו על הר סיני לתת לעמו חקי׳ ישרי׳, וכי זה הוא הדרך הישר להיות צדיק אובד בצדקו כל הימי׳ אף לעה״ב, ורשע יאריך ברעתו בעולם שכלו ארוך, בשגם שזה האיש קלל מלכי׳ ואלקיו המה מלכי רבנן, ואלקי׳ דיינא ישראל ורבניהם ואת ה׳ אלקיך תירא לרבות, ועתה הוא ילבש קללה כמדו תקולל חלקתו בארץ ימח מס׳ החיי׳ ועם צדיקי׳ אל יכתב מדה כנגד מדה, והנה החכמי׳ הנ״ל במה שסתמו דבריהם סתמו, אך במה שגילו דעתם בהתנצלות עליו במשנת אין דורשין לשבח וכיתבי׳ שאין זה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ כמש״כ הרמב״ם וכו׳, אם לדין יש תשובה שזה נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ דוקא לדעת הרמב״ם, אמנם אין צריכי׳ לכל אלו כי לו יהיה כדבריהם שלא נק׳ מגלה פני׳ בתורה ש״כ וכתבו שבשביל שא׳ מפרש הפך רש״י וכו׳ איני יכול לירד לסוף דעתם ולסוף דבריהם מי הכריחום לזה להרץ דברי מינות שלו אם הוא הוחזק כל ישראל מי הוחזקו אם לא להיות חשודי׳ חלילה שגם הם מחזיקי׳ בלבבם עדיין אמונת הש״ץ וסוד האלקיות שלו וחס להיותם חשודי׳ בעיני להיות נגרר׳ אחרי אי״ן כל, עין קוץ, ואם יצא מכלל מגלה פני׳ וכו׳ לפי דבריהם לא יצא מכלל כופר בעיקר, ועל כל פני׳ לא יצא מכלל אפיקורוס שגם כן אין לו חלק לעה״ב, וכל הנהו דחשיב בגמ׳ דאיקרו אפיקורוס כלם איתנהו ביד, וכי על רש״י בלבד הוא יצא הלא הוא כופר בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי אשר מפורש בתלמוד שלנו[1] מ״ט משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו׳, וז״ל אגדת הירושלמי על האי מתניתין[2] והוא ג״כ מדרש רבה[3] שהוא אגדת ירושלמי, רב אמ׳ תאלמנה שפתי שקר וכו׳, יתחרשון יתפרכן ישתתקון, כד״א ויאמ׳ ה׳ אליו מי שם פה וגו׳ יתפרכן כד״א והנה אנחנו מאלמי׳ אלומי׳ וגו׳ ישתתקון כמשמעו, הדוברות על צדיק צדיקו של עולם, עתק דברי׳ שהעתיק מבריותיו, בגאוה ובוז זה שמהגאה לומ׳ אני דורש במ״ב, סבור שהוא כמתגאה אינו אלא כמתבזה, אמ׳ ר׳ יוסי המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעה״ב המתכבד בכבוד חי העולמי׳ לא כ״ש, מה כתיב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו במה רב טובך, אמ׳ ר׳ לוי כבוד אלקי׳ הסתר דבר עד שלא נברא העולם וכבוד אלקי׳ חקור דבר משנברא העולם, וע״ש בפי׳ דהאי אגדתא ובודאי יקיי׳ בו כל הכתוב שם, ואם האי זקן ממרא ברעיוניו המשובשי׳ חולק על כל דברי חכמי׳ ז״ל, אני אומ׳ שטיא רשיעא שפיל לסיפיה[4] דמתניתי׳ שאמרו שם וכל שלא

[1] *Haguiga*, 16 *a*.
[2] J. *Hag.*, II, 77 *c*.
[3] *Ber. Rabba*, 1.
[4] *Berachot*, 10 *a*.

Digitized by Google

חס על כבוד קונו רתוי לו וכו׳, ומה יענה בזה שכל שלא חס על כבוד קונו לפי דבריו יהיה בן העה״ב, ואם בשגיונותיו ודמיונותיו יאמר שברישא דמהניתי׳ גרסינן כאלו ובסיפא לא גרסינן כך איזן שמע בהר סיני חילופי גרסאות הרצע; ומאן פליג ליה, ועל חילוקי׳ אנו מצטערי׳ לילך חוץ לדת עפ״י דקדוק עניות כאלו ולאו מר בר רב אשי חתום עליו ואפשר שהוא משיבושי המדפיסי׳ אשר באמת כפסקת הגמרא כל אפיא שוין[1] ככתבם וכלשונם סיפא היינו רישא, ואף לפי דקדוקו אינו מוכרח להיות רישא וסיפא מחולקי׳ מהפך להפך בהפי׳, זה למעליותא וזה לגריעותא, הלא כל אלו לא בא לעולם כלם בחדא מחתא מחתינהו, ואני אומ׳ על דקדוקו מה שהקשה על לשון רתוי שהוא לשון רחמנות אין נופל עליו לשון כאלו, ואקיים דע מה שתשיב לאפיקורוס כי יש כמה מיני פירושי׳ בזה הלשון כאלו לא בא לעולם מכמה לשונות שבתלמוד ובמקרא, דפעמי׳ אמרו[2] נח לו שלא נברא ופירושו שהנשמה נשארה במקום מחצבה ולא נוצר לה שום גוף שטוב לה אז מעתה, ופעם אמרו[3] נח לו שתהפך שלייתו על פניו, והיינו שכבר נגזר על הנשמה להכנס תוך הגוף וכבר נוצרה השליא, ואין שליא בלא ולד וזהו גרוע מענין הראשון, ועוד בה שלישית המכריע את כלם לרעה הוא אשר אמ׳ עליו שלמה המלך ע״ה בחכמתו בלשונו טוב ממנו הנפל ונפל הוא יצירה מעליא רק שלא כלו חדשיו, ואף שיצא לאויר העולם נחשב כאלו לא בא לעולם כיון שעדין לא ידע להבחין בין טוב לרע והיא המדה הגרועה שבשלשה הנ״ל, ובתלת מיני רשעי׳ קא מיירי אשר זה גרוע מזה וזהו פירושו שכל מתניתי׳ רתוי לו שהרחמנות שלו היה להיות נחשב כאלו לא בא לעולם, אף שזו היא המדה הגרועה שבשלשתן נגד זה המסתכל הוא נחשב לרחמנות גם זה כי טוב ממנו הנפל בשגם שאני דורש ווי״ן וא״ו של וכל שלא חס וכו׳ משמע דאדליל[4] קאי, גם זה הוא כאלו לא בא לעולם וחד פירושא לשניהם ולקצץ טענותיהם דרטיעיא, ועוד אני אומ׳ דוא״ו המרבקת בא לפרש על האי רשיעא וכיוצא בו, ואריש קאי לומ׳ וכל מי שלא חס על כבוד קונו היינו לפרש פי׳ אחר ברישא דמהניתי׳ כפי׳ האפיקורוס הנ״ל הן לפי פשוטו נק׳ אינו חס כמ״ש בגמר׳ משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו׳ או כפי׳ הירושלמי כבוד אלקי הסתר דבר ובודאי נח לו כאלו לא בא לעולם, ואין צורך להאריך לפני כל יודעי מדע, וכאתי בנא ובמנא ובגלגול מחילות[5] מאוהבי ה׳ ותורתו לאמ׳ מי שמך שר ושופט עלינו הלא קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת ויקבלו האמת ממי שאמרו, בשגם שאני בעל הקורה מוכרח אני להכנס בעוביה[5] שלא יכשלו בי בני אדם לדון אותי כמסייע לעוברי עבירה בתתי הסכמתי, ועתה אני כמחריש והייתם

[1] j. *Sanhédr.*, X, 28 *c*.
[2] *Eroubin*, 13 *b*.
[3] *Lev. r.*, 35 ; j. *Berachot*, I, 3 *b*.
[4] Allusion à *Ketoubot*, 111 *a*.
[5] *Ber.*, 64 *a*.

Digitized by Google

נקיי' מה' ומישראל כתי' והנה דינא דהאי גברא במאי, הנני הנני מוכן להסכי' עם אותם שזרזוני כבר להיות אותו האיש עם ספריו מוחרם ומנודה ומובדל ומופרש מכל קדושות ישראל קהל הגולה עד אשר בעצמו יקבל תשובה ויתחרט על מעשיו ויניח כל ספריו ביד שליש בבל יראו ובל ימצאו ולאסף גם את כל ספריו אשר כבר מכר ולשומם במקום המוצנע והמשומר במקום שאין היד שולטת, ואם אמרתי לקבץ את כל שללו כנדחת ולשרוף הכל תוך הרחוב, ואם אין לו רחוב עושין לו רחוב לפרסומא מלתא, אמנם חיישינן למיעוטא, יען כולי האי ואולי [1] נמצא בו איזה דבר טוב וכמאמ' ראב"י בגמ' אפי' נמצא בה חדא מזוזתא, ע"כ הגניזה טובה וליקום בארור (ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ושם בסתר) כאשר הוא היה במחשך מעשיו ובסתר ונפרעי' [2] ממנו בגלוי להסתיר כל תורתו אשר בל למד צדק, ובקשתי מאב"ד דספרדי' וב"ד לצוות לאסוף את כל כתבי התיצלות הנדפסי' גם להוציא בלעו מפיו אשר ישנו תחת ידו, ונהפוך הוא אשר ידי אשר עם אחזת מרעי לצוות לחקוק בעט ברזל חרם הגדול הזה על הס' לבערו מן העולם בכל מקום אשר המצא ימצא ולדונם כמת מצוה אשר קנו מקומם לקברם שם במקום ההוא, ואם לאו על הלומד ועל המלמד אני אומ' לא כן הרשעי' כ"א כמוץ אשר תדפנו רוח, וכלם נלכדי' במצודת החרם הגדול אשר יעלימו או ילמדו בס' הזה, רק יקיימו ולא תביא תועבה אל ביתך, תזרם כמו דוה צא תאמ' להם שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא, ובאם לאו ישתרבב לשונם עד טבורם ומיתת המרגלי' תהא מיתתם וקבורת חמור תהא קבורתם, ותהי עונותם על עצמותם, וכל המקוי' דברי חכמי' תבא עליו ברכת טוב, אני אני המדבר קנאי בן קנאי מזרעיה דפנחס קנאה היו' יו' ד' ב"ך יברך ישראל אנ"י לדוד"י ודוד"י כ"י לס' [3] פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה והתברך בלבבו לאמ' שלו' יהיה לי וגו' לא יאבה ה' סלח לו וקרני רשעי' יגדע תרוממנה קרנות צדיק יכתירו צדיקי' כי תגמול עליהם גמלך הטוב לפ"ק, הטרוד מאד וטרוי בצער גדול דש"ת נפתלי הכהן, והברכות מסורות לידו לברך את חתנו מחותני התורני הרבני המופלא ומופלג בתורה נ"י ע"ה כמוהרר יהודא ליב נר"ר:

III

[18 octobre 1713] f. 79 *b*

ברעסלא יו' ד' כ"ח תשרי תע"ד לפ"ק. צבי הוא לכל ארצות לובש מחלצות שמן תורק שמו בקרית כ' וקרית חוצות, גדול העצות, הוא ניהו אהובי מחותני נאמני הרב הגדול הגאון המפורסם, ערוגת

[1] *Haguiga*, 4 *b*.
[2] *Abot*, IV, 4.
[3] = אלול.

הבושם המקובל האלקי המופלג ומופלא חכם הכולל, כבוד שמו מהולל מוהר"ר צבי הירש נר"ו וכאל"ש[1]:

הנה הגיעני מכתבו מאז, ועתה הגיעני אגרה השנית מרום פאר מעלתו הנשתהה עד רביעי חה"מ דסוכות, ובדבר עסקי חוי"א חיו"ן, שורש נחש הקדמוני אשר דבר דלטוריא על בוראו, ואין טוענין למסית[2], ואילו היה בידי המטה מושלי' כמקדם הייתי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי' הנמצאי' להחרימם בחיל בכנוסיא כראוי ונכון כאשר עשה מחותני הגאון המפורסם החסיד מוהר"ר גבריאל נר"ו אב"ד ור"מ דמדינת מערהרי"ם ודק"ק ניקלשפור"ג, אמנם מצרים אינו כשכם שק"ק ניקלשפורג הוא עיר גדולה של חכמי' ושל סופרי', וכל החתומי' יודעי ומכירי שארי חריפי' חסידי' מקובלי אשר מעשיהם בודאי עושה רושם, לא כן עמדי פה אנשי' מלוקטי' זה מפה וזה מפה לא קרב זה אל זה, וכינוס כזה אינו נאה[3] לעולם, ופן נהיה לבוז חלילה, כי ישיחו בי יושבי שער, ואנשי ירושלם לא היו חותמי' וכו' ובודאי לא יעשה רושם, אבל זאת עשיתי העתקתי כל הכתבי' ראשוני' מכלל דאיכא אחרוני' בכת' ובדפוס, ושלחתי ליד מחותני הרב הגאון המפורסם זקן ויושב בישיבה, וזרזתיו בכתבי לאסף אליו הרבני' ודייני' מומחי' ולומדי' מופלגי' הנמצאי' שם, כי היא עיר גדולה לאלקי' מקום תחנותו עיר מלאה חכמי' וסופרי' היא ק"ק גלוג"א רבתי אשר היא סמוכה ונראית[4] מכאן, ובכל שעתא שכיחי שיירתא, ובודאי כתורה יעשה כי הוא איש חכם וצדיק וישר ונאמן מקנא לאלקיו, ובהגיע אמרותיהם בכתבם אלי אשר בלתי ספק כתורה יעשו להכניע זדי' לעקרם מן העולם, ומיד כשיגיע לידי אראה לשלחם לידו הרמה, ועתה אין בכחי רק חמשה קמיעי' אלו,[5] זכות קנאת ה' צבאות תעשה זאת אשר מתחלל על ידם, וזכות תורתו הקדושה אשר נעשית פלסתר[6] על ידם בעיונותיהו הרבי', וזכות אבותי הקדושי' אשר בארץ המה מכל הצדדי גאוני ארץ אשר שמם מפורסם מקצה השמי' ועד קצה הארץ מופלגי' בתורה ובחסידות גאוני' מפורסמי' ברית כהונת עולם בקבלה לעילא מכל ברכתא עד פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנאי בן קנאי, וזכות הרבי' אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם הרע ולא ינקשו בשונם ויהיו עובדי' לאל א' שפה א' ודברי' אחדי', ולא להיות חלק לבם עתה יאשמו, וזכות מעט תורתי אשר לפני, בזכות חמשה קמעי אלו, אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד האיש הבליעל חיו"א חיו"ן י"ש ומסעדיו שהמה מיחרמי ומנודי' ומפורשי' ומובדלי' מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקולל בשם ובקללה מקילל יהושע את יריחו, ובקללה שקילל ברק למרוז אשר לא בא לעזרת ה' בגבורי', קללה זו ראויה לבא בחיק מסעדיו ומחזיקיו ק"ו

[1] = וכל אשר לו שלום.
[2] *Sanhédrin*, 29 *a*.
[3] *Sanhédrin*, VIII, 7.
[4] *Megila*, 3 *b*.
[5] *Bereschit R.*, 76.
[6] *Berachot*, 31 *b*.

Digitized by Google

אליו שהוא המחלל בעצמו, וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר חרם הגדול ולא ליתן לו אף לינת לילה א׳, ולהרחיק מד׳ אמותיו, צא טמא יאמרו נא ישראל אשר בהם מתפאר ה׳ עד כי ישוב מדרכו הרעה ויקבל תשובה מפורסמת מחמשה גאוני ארץ, ויתודה ברבי׳ אשר חטא לאלקיו, ועל מספדיו ומחזיקיו אני אומ׳ כי התעום רוח עועי׳ רוח זנוני׳, ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש צווחת מה מצאו בי עול כי רחקו מעלי, וילכו בלא כח אחרי ההבל ויהבלו, והמה מוחרי׳ ועומדי׳, כי יוכתב על כל א׳ וא׳ זקן ממרא ובן סורר ומורה, ועתידי׳ בעלי זרוע ליטול לבור שחת כלה ונחרצה, ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציא שנה זו, כ״א על כבודנו לא חס הקב״ה למה לא יחוס על שמו הגדול, וחורה תורה חגרי שק התפלשי באפר אשר מחליפי׳ אמרותיה הצרופות ואומרי׳ לטוב רע ורע טוב, הוי חכמי׳ בעיניהם, אשר בטוח אני שהיראה וחרד לדבריו ינוס כאשר ינוס איש מפני הארי ולא יפגע בו הדוב שקול מילוליה, והנמר עז לגהינם ואל ישגיחו כלל באלו הכתבי׳ כזבי׳ מליצי׳ בלתי ישרי׳ עובדי הש״ץ המה המפורסמי׳ אשר החריבו את ירושלם תובב״א וכל א״י עתה בינינו, ביא ביא[1] האי דאחריב לביתנו, ועדיין השטן מרקד בינינו שנתפזרו בכל הארצות, כדור הפלגה, ועדיין אינם מבקשי׳ מוסר ומבקשי׳ להחריב את העולם, חרבם תבא בלבם, הלא הם המה המחזיקי׳ באמונת הש״ץ, וזמר יוני לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו מיוכד על הש״ץ בחרופין וגדופין וטינא בלב, כמה מהם שמוציאים יראתם מחיקם תמונת הש״ץ ומחבקי׳ ומנשקי׳, לכן אין מביאי׳ ראיה משוטי׳ אלן המתעי׳ ומטעי׳ את הבריות, ובמחשך מעשיהם דבורם במחת כי כן דרך אשה זונה אשר עליהם אמ׳ החכם ברוח הקודש הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, ובנדון גוף הס׳ המחבל אמרתי נצחוני[2] ח״ו כי אין ביעור חמץ שאור שבעיסה אלא שריפה[3], וטעות היה אצלי שכתבתי באגרת השנית שלי באולי ימצא בו דבר טוב אינני חש לקמחידה[4], ושורפין אותו ואת אזכרותיו, וגרע הרבה מס׳ שכתבו מין, כי כאן המרד והכפירה מפורש ושקץ תשקצנו, ק״ו אם לעשות שלו׳ בין איש לאשתו נמחה שמו הגדול, ק״ו ליתן שלו׳ לקונו, ולמנוע הכפירה להשיב רבי׳ מעון, והאיש ההוא לבד ישא את עונו והכל מתרפאין חוץ מנחש[5], לכן נסמך[6] ואבדתם את שמם, לא תעשון כן לה׳ אלקיכם, הא אם יש בזה איבוד שמם כמו נדון זה תעשון, ויפה דרש רבן גמליאל[7], וכי תעלה על דעתך וכו׳, אלא לא תגרמו במעשיכם וכו׳ ולכן המשפט חרוץ לשרוף את הס׳ ההוא בפרסום ולאבדו ולבערו מן העולם בכל האפשר בכל מיני איבוד שאתה יכול לאבדו ולבערו,

[1] *Sanhédrin*, 64 *a*.
[2] *Baba Mecia*, 59 *a*.
[3] *Pesahim*, 5 *b*.
[4] *Ibid.*, 84 *a*.
[5] *Bereschit R.*, 20.
[6] Deutér., XII, 3-4.
[7] *Sifrè*, Deut., XII, 4.

Digitized by Google

וכל מי שיגיע לידו ס׳ א׳ או הרבה ולא ידונו בשריפה כמשפט הכתוב פסילי אלקיהם תשרפון, האיש ההוא או ההם נכנס בעונש החרמות והשמדות, ומתועב כמו הבליעל עצמו, גלוי וידוע לפני מי שאמ׳ והיה העולם, שלא לכבודי אני כות׳ כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני בעלמא דקשוט אשר אין רשות אחרי׳ עלי, ואנכי עבד לעם הזה[1] אשר גברה כח החנופה, והנה קנאת ה׳ צבאות תעשה להצמיד משפט הדת על תלה, ובודאי הקדימו אותי כמה גאוני ארץ הלובשי׳ בגדי קנאה ונקם, ועוד יסכימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל היראה וחרד לדבר ה׳, וכל הדן אותי לכף זכות, כה ידינוהו מן השמים, והאומ׳ או חושב שאין כוונתי לשמים יתהפך סניו כתנור וכירים, כי בחרתי בחיי׳, ובזה אסיים ושלו׳ וחיי׳ מן השמים לרום אדו׳ ולכל המסתופפי׳ בצל חכמתו ויראתו הקודמת בתמי׳ ובאמת כ״ע[2] אהובו כנפשו מחותנו נאמנו דש״ת כ״ה הטרוד מאד נפתלי הכהן ושלו׳ לאהובי מחותני חתנו דמר הרב הגדול חביבי מוהר״ר ל׳ עם שלו׳ בני ביתו ולכל מרבית ביתו דמר שלו׳ וישע רב :

IV

[18 octobre 1713] f. 110 b.

ברעכלי יו׳ ד׳ כ״ח תשרי תע״ד לפ״ק. צבי הוא לכל הארצות, לובש מחלצות, שמן תורק שמו בקרית ספר וקרית חוצות גדול העצות הוא מהר״ר מחותני נאמני הרב הגדול הגאון המפורסם, ערוגת הבשם, המקובל האלקי, המופלא והמופלג חכם הכולל כבוד שמו מהולל מהר״ר צבי הירש נר״ו, הנה הגיעני מכתבו מאז, ועתה הגיעני אגרת השנית מרום פאר מעלתו, ובדבר עכקי חויא חיון שורש נחש הקדמוני אשר דבר דליטורין על בוראו, ואין טוענין למסית, ואלו היה בידי המנהה מושלי׳ כמקדם, הייתי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי׳ הנמצאי׳ להחרימם בחיל בכנופיא כראוי ונכון, כאשר עשה מחותני הגאון המפורסם החסיד מהר״ר גבריאל נר״ו אב״ד ור״מ ומדינת מערהרי״ן ודק״ק ניקלשפור״ג, אמנם מצרים אינו כשכם, שק״ק ניקל־שפור״ג היא עיר גדולה של חכמי׳ ושל סופרי׳ וכל החחומי׳ יודעי דמכירי שהמה חריפי׳ חסידי׳ מקובלי׳ אשר מעשיהם בודאי עושה רושם לא כן עמדי פה, ועתה אין בכחי רק ה׳ קמיעי׳ אלו, זכות קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת אשר מהחלל על ידם וזכות תורתנו הקדושה אשר נעשית פלכתר על ידם בכוונותינו הרבי׳, וזכות אבותי הקדושי׳ אשר בארץ המה מכל הצדדי׳ גאוני ארץ אשר שמם מפורסם מקצה השמי׳ עד קצה הארץ מופלגי׳ בתורה ובחכידות גאוני׳ מפורסמי׳ ברית כהונת עולם בקבלה

[1] I Rois, XII, 7.
[2] = כן עתירת.

לעילא מכל בירכתא עד פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנאי בן קנאי, וזכות הרבי׳ אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם הרע ולא ינקשו בשנונם, ויהיו עובדי׳ לאל א׳ שפה א׳ ודברי׳ אחדי׳ ולא להיות חלק לבם עתה יאשמו, וזכות מעט תורתי אשר לפני, בזכות ה׳ קמיני׳ אלו אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד האיש הבליעל חיויא חיון י״ש ומסעדיו, שהמה מוחרמי׳ ומנודי׳ ומופרשי׳ ומובדלי׳ מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקוללי׳ בשם ובקללה שקלל יהושע את יריחו ובקללה שקלל ברק למרוז אשר לא בא לעזרת ה׳ בגבורי׳, קללה זו ראוי לבא בחיק מסעדיו ומחזיקיו ק״ו אליו שהוא המחלל בעצמו וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר החרם הגדול ולא ליתן לו אף לינת לילה א׳, ולהרחיק מד׳ אמותיו, צא טמא יאמרו נא ישראל אשר בהם מתפאר ה׳ עד כי ישוב מדרכו הרעה ויקבל תשובה מפורסמת מה׳ גאוני ארץ ויתודה ברבי׳ אשר חטא לאלקיו, ועל מסעדיו ומחזיקיו אני אומ׳ כי התעום רוח עוע׳ רוח זנוני׳ ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש צווחה מה מצאו בי עול כי רחקו מעלי וילכו בלא כח אחרי ההבל ויבהלו, והמה מותרי׳ ועומדי׳ כי יוכת׳ על כל א׳ וא׳ זקן ממרא ובן סורר ומורה, ועתידי׳ בעלי זרוע ליפול לבור שחת כלה ונחרצה. ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציאו שנה זו כ״א על כבודינו לא יחוס הקב״ה למה לא יחוס על שמו הגדול, והורה תורה חגרי שק התפלשי באפר אשר מחליפי׳ אמרותיה הצרופות ואומרי׳ לרע טוב ולטוב רע, הוי חכמי׳ בעיניהם, אשר בטוח אני שהירא וחרד לדבר ה׳ ינוס כאשר [ינוס] איש מפני הארי ולא יפגע בו הדוב שקול מלוליה, והנמר עז פני׳ לגהינם, ואל ישגיחו כלל באלו הכתבי׳ כזבי׳ מליצים בלתי ישרי׳ עובדי הש״ץ המה המפורסמי׳ אשר החריבו את ירושלם תוב״ב, וכל א״י עתה בימינו בייא בייא האי דאחריב לביתנו ועדיין השטן מרקד בינינו שנתפזרו בכל הארצות כדור הפלגה, ועדיין אינם מבקשי׳ מוכר ומבקשי׳ להחריב את כל העולם חרבם הבא בלבם הלא הם המה המחזיקי׳ באמונת הש״ץ, וזמר יוני לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו, מיוסד על הש״ץ בהרופין וגדופין וטינא בלב כמה מהם שמוציאי׳ יראתם מחיקם תמונת הש״ץ ומחבקי׳ ומנשקי׳, לכן אין מביאין ראיה משוטי׳ אלו המתעי׳ ומטעי׳ את הבריות ובמחשך מעשיהם, דבורם בנחת כי כן דרך אשה זונה אשר עליהם אמ׳ הח׳ ברוח הקדש הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, ובנדון גוף הסי׳ המחבל, אזרתי נצחוני מורי ורבותי כי אין בעור חמץ שאור שביעיה אלא שריפה, ושעות היה אצלי שכתבתי באגרת השניה שלי באולי ימצא בו דבר טוב אינני חש לקמחידה ושורפין אותו ואת אזכרותיו וגרע הרבה מס׳ שכתבו מין, כי כאן המרד והכפירה מפורש ושקץ תשקצנו, ק״ו אם לעשות שלו׳ בין איש לאשתו נמחה שמו הגדול, ק״ו ליתן שלו׳ לקונו, ולמנוע הכפירה להשיב רבי׳ מעון, והאיש ההוא לבדו ישא את עונו, והכל מתרפאין חוץ מנחש, לכן נסמך ואבדתם את שמם לא תעשון כן לה׳ אלקיכם, הא אם יש בזה ג״כ אבוד שמם כמו נדון זה העשון, ויפה דרש רבן גמליאל וכי תעלה על דעתך

Digitized by Google

וכו׳, אלא לא תגרמו במעשיכם וכו׳, ולכן המשפט חרוץ לשרוף את הס׳ ההוא בפרסום ולאבדו ולבערו מן העולם בכל האפשר בכל מיני אבוד שאתה יכול לאבדו ולבערו וכל מי שיגיע לידו ס׳ א׳ או הרבה ולא ידונו בשריפה כמשפט הכתו׳ ספילי אלקיהם תשרפון, האיש ההוא או ההם נכנס בעונש החרמות והשמתות ומתועב כמו הבליעל בעצמו, וגלוי וידוע לפני מי שאמ׳ והיה העולם שלא לכבודי אני כות׳ כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני כמו בעלמא דקשוט אשר אין רשות אחרי׳ עלי, ואנכי עבד לעם הזה אשר גברה כח החנופה והנה קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת להעמיד משפט הדת על תלה, ובודאי הקדימו אותי כמה גאוני ארץ הלובשי׳ בגדי קנאה ונקם, ועוד יסכימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל הירא וחרד לדבר ה׳ וכל הדן אותי לכף זכות כה ידינוהו מן השמים, והאומ׳ אר חושב שאין כונתי לשמים יהפך פניו כתנור וכירים, כי בחרתי בחיים, ובזה אסיים, ושלו׳ וחיי׳ מן השמי׳ לרום אדו, ולכל המסתופפי׳ בצלו ובצל חכמתו ויראתו הקודמת בתמי׳ ובאמת, כה דבר עבדו אהובו כנפשו מחותנו נאמנו בשלו׳ טב כל הימי׳ הטרוד מאד נפתלי הכהן :

(*A suivre.*)

Digitized by Google

R. DAN ASCHKENASI, EXÉGÈTE

R. Dan Aschkenasi fait partie du petit nombre d'israélites allemands qui ont émigré en Espagne vers la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe, lors des terribles persécutions dirigées contre les Juifs d'Allemagne, imitant en cela la conduite de R. Ascher b. Yehiel[1]. La rareté du nom de Dan nous oblige ou nous autorise à attribuer à une seule et même personne toutes les assertions relatives à R. Dan, même quand ce nom n'est pas accompagné de la dénomination plus précise d'Aschkenasi. Or, les jugements portés sur R. Dan étant très variés et même contradictoires, la réputation de ce rabbin est devenue celle d'un « personnage mystérieux »[2]. A vrai dire, la contradiction qui règne entre ces données s'évanouit après un examen plus approfondi. R. Salomon Ibn Adret a jugé R. Dan assez méritant pour lui répondre d'une façon détaillée et approfondie, non seulement par la Consultation portant le n° 1229, comme on l'a cru jusqu'ici[3], mais par cinq autres (nos 1229-1233). Si, dans I, 529-530, il semble se prononcer sur son compte fort sévèrement, c'est parce qu'il suppose que R. Dan ne peut avoir soutenu ce qu'on rapportait en son nom ou, du moins, ne peut l'avoir dit sous la forme que lui avaient donnée ceux qui ont posé la question. On constate même qu'Ibn Adret, en dépit de son ton virulent, regrette d'être amené à jeter le nom de R. Dan dans le débat[4].

La déclaration attribuée à Ibn Adret concernant R. Dan, « que le protégé de celui-ci, muni par lui d'une lettre de recommandation, ne méritait pas plus d'égards que le protecteur lui-même » a encore moins d'importance pour la mémoire de R. Dan[5]. Loin de

[1] Les Consultations d'Ibn Adret nous révèlent aussi un R. Jonathan Aschkenasi de Tolède ; voir Perles, *R. Salomon b. Abraham b. Adereth*, p. 10.

[2] Perles, *ibid.*, p. 63, note 20.

[3] J. D. Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 37 *b* ; Perles, *ibid.*

[4] I, 530 : מה עשה לך ה"ר דן כי אספת אל ספר טבושין וטעיות כאלו בשמי.

[5] Perles, *ibid.*, p. 5. Pour réfuter cette traduction, je donne ici d'après I, 548, les paroles mêmes d'Ibn Adret, qui deviennent encore plus claires par le contexte : ואתם אל תאמינו בכל היוצא בזה עלי עד שיראו חתימתי המכירים

Digitized by Google

professer à son sujet une opinion pareille, Ibn Adret exprimait, au contraire, le doute que R. Dan fût l'auteur de la lettre qui circulait sous son nom. La communauté d'Avila, qui consulta l'oracle de Barcelone au sujet du fils du scribe Abraham [1], transformé subitement d'ignorant en auteur de révélations littéraires, avait déclaré à Ibn Adret qu'elle avait reçu un messager qui s'était présenté au nom de Salomon Ibn Adret et se disait envoyé par lui et qui prétendait être doué de facultés extraordinaires. Ibn Adret, qui ne reconnaissait à personne le don de prophétie, eût-il fait des miracles sous ses yeux, et qui ramenait toutes les visions surnaturelles dont il lui fut parlé souvent à des hallucinations, lui qui ne voulait pas qu'on confondît le magnétisme avec la prophétie, lui qui fut le persécuteur d'Abraham Aboulafia [2] et qui avait condamné froidement Abraham de Cologne [3], le prédicateur et thaumaturge ambulant qui avait réussi à arriver jusqu'à Alphonse X, ne pouvait croire qu'un savant comme R. Dan eût pu se laisser aller, par légèreté, à devenir le protecteur d'un aventurier, cherchant évidemment à faire des dupes.

Mais, quoi qu'il en soit de la lettre de R. Dan, il est certain que cet étranger a trouvé chez les rabbins les plus considérés de l'Espagne estime et considération. Déjà le fait qu'un homme du rang de R. Yomtob b. Abraham de Séville engagea une controverse avec lui, prouve la considération que R. Dan avait acquise dans sa nouvelle patrie. Un des successeurs d'Ibn Adret au rabbinat de

אותה ועתה אגיד לכם כי זה כששה חדשים עבר בכאן נער חכר לב ובידו אגרת חתומה מיד הרב רבי דן וכראותיה היה הדבר בעיני קשה יען חשבו את זה לקלות הדעת כי מה שצריך הקירה רבה וכמעט לא יספיקו בו כל החקירות יכתוב איש שיקר' חכם כמעיד זאת אמת ואין אילו דברי חכם ולא יאות כוד לנקיי הדעת רק לנמהרי הלב ולא תעשינה ידידם תושיה. L'interprétation de Perles se trouve, il est vrai, aussi chez Jacob Emden, qui, dans תורת הקנאות, éd. Lemberg, p. 10', fait cette remarque : ז"ל ארון של ישראל לרב חברו גדול בדורו כמוהר"ר דן זל שמיהר לאמתו ולהאמינו לקלות דעת ונפשות.

[1] *Ibid.*, גם קודם בא ספרכם הגיע איש נושא אלי כתב מאת רבי אברהם הכופר אבי האיש ההוא רבי נסים. Le porteur de la lettre s'appelait donc Nissim. Perles, *ibid.*, p. 5, par suite d'une fausse interprétation de ces mots, nomme l'auteur d'écrits merveilleux d'Avila R. Nissim b. Abraham. Or, Ibn Adret n'aurait certes pas appelé רבי un homme désigné comme : עם הארץ ידוע ושלא הורג' עם שום אדם ולא עמד על שום ספר.

[2] Perles, *ibid.*, p. 5, et p. 63, note 22.

[3] Ces paroles d'Ibn Adret : ואברהם זה היה או' שאותו המדבר היה אליה, d'après lesquelles Abraham lui-même désignait son démon familier comme étant Elie, Jellinek, évidemment trompé par l'abréviation או' [= אומר], qu'il lisait : אי, les traduit dans son *Auswahl kabbalistischer Mystik*, I, 30, ainsi « Ou bien ce fut Abraham lui-même ou le prophète Elie qui parla ainsi ».

Digitized by Google

Barcelone, R. Nissim b. Reuben de Gérone, nomme avec respect R. Dan dans ses Consultations [1].

La réputation de R. Dan comme exégète devait être encore mieux établie que sa réputation de savant talmudiste. Bahya b. Ascher de Saragosse, ordinairement si avare de citations, rapporte deux interprétations expressément sous le nom de R. Dan, avec lequel probablement il se trouva personnellement en relation [2]. Le fait que Moïse a pris un prêtre madianite comme beau-père et que l'Ecriture sainte insiste sur le grand nombre des filles de Jethro est expliqué par R. Dan en ce sens que, chez les Egyptiens, les prêtres étaient sous la protection de la loi religieuse et que Moïse était sûr de trouver là un asile sûr, ce qui, selon Exode, II, 21, le détermina à jurer ou à faire le vœu de rester chez cet homme.

La hardiesse de son système d'interprétation biblique, qui s'élevait au-dessus des exigences et des lois d'une saine exégèse pour s'attacher au contexte, se révèle mieux dans le second exemple qui nous a été conservé par Bahya. L'indication si étrange d'Exode, XXIV, 11, concernant les principaux d'Israël qui, après avoir été favorisés de l'apparition divine, mangèrent et burent, a donné lieu aux interprétations les plus différentes. Juda Halévi [3], avec sa sagacité ordinaire, a cru y trouver un contraste avec Moïse, qui seul eut le privilège d'être affranchi de tout besoin pendant qu'il était plongé dans la contemplation de la divinité. R. Dan explique ce passage d'une autre manière : « Nous apprenons par Exode, XXXIII, 6, qu'Israël s'est dépouillé de la parure dont il s'était revêtu au moment de la promulgation de la Loi sur le Horeb. Comment est-il possible de penser que ce fait ne soit pas mentionné dans le récit sur la Révélation ? Mais cette mention a simplement échappé, et elle se trouve dans le verset en question [4].

[1] Ed. de Rome, p. 72, n° 32 : באמרת תשוב' דן הר' אשר הזכרת היא נפלא בעיני ותמה אני פה הקדוש מוחזקני בו שהיה בקי בחדרי תורה איך יאמר דברים הללו.

[2] Cf. B. Bernstein, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVIII, (1891), 98, note 36.

[3] Cité dans le commentaire d'Abraham ibn Ezra, *in loc.* Bahya b. Ascher mentionne cette opinion sans citer le nom de l'auteur sous cette rubrique : ויש שפי'.

[4] ועוד יש לפרש ויאכלו וישתו קרי ביה וישיתו כי מפני שמצינו אחר מתן תורה בפורענו' ולא שתו איש עדיו עליו ולא מזכר השכר הגדול והחוד העצום הזה בפרשת מתן תורה לכן הוצרך לרמוז כאן כי מה שחזו את האלהים הוא ששתו העדי ההוא ונהנין ושמחים שמחת תופש במי שנהנה ושמח באכילה ובשתיה זה שמעתי מפי רבי דן. Le sens figuré du mot « parure » avec la signification de la foi doctrinale qu'Israël aurait perdue selon Exode, XXXIII, 4, se trouve aussi indiqué par Lévi b. Gerson, *in loc.*, et Nissim Gerundi, דרשות הר"ן, 4e sermon.

Digitized by Google

Les principaux d'Israël n'ont pas mangé et bu, comme on croit devoir interpréter dans leur sens grossier les paroles de l'Ecriture, mais ils ont joui et se sont parés de cette auréole de lumière qui venait de leur extase, provoquée par ce grandiose événement, jusqu'au moment où ils perdirent cet éclat lumineux par le péché du veau d'or. »

Mais ce ne sont pas là les seuls témoignages qui nous ont été conservés de l'art exégétique de R. Dan. Dans un recueil sur le Pentateuque, ms. de Dresde, Eb. n° 399, composé en 1343 par Isaac b. Abraham Navarro, ou, du moins copié par lui, R. Dan est cité trois fois à propos d'opinions que l'auteur a recueillies de sa bouche. Il est remarquable qu'elles se rapportent également presque toutes à l'Exode.

L'ange ou le messager qui, selon Ex. XXIII, 20, devait être envoyé au-devant du peuple d'Israël pour le garder sur son chemin, a été identifié tantôt avec le Métatron [1] et Michael [2], tantôt avec le prince des armées célestes [3], tantôt avec l'Ecriture sainte même, tantôt avec l'Arche d'Alliance [4]. R. Dan Aschkenasi le retrouve en Josué, qui prit, après Moïse, la direction du peuple. Cette interprétation, transmise par tradition, fut de nouveau bientôt oubliée en Espagne, car nous la trouvons mentionnée par Isaac Abravanel [5] comme une invention des Caraïtes. — A partir du moment où Moïse apparaît dans l'Ecriture sainte, il n'y a pas de chapitre où son nom ne soit indiqué, à l'exception de la section de Teçavé. R. Dan Aschkenasi savait aussi une explication sur ce point. Dans son horreur de la défection du peuple d'Israël et de son retour à son ancienne idolâtrie, Moïse, selon Exode, XXXII, 32, avait demandé à Dieu de l'effacer de son livre ou, pour employer d'autres termes, il avait, dans sa colère, maudit la vie. Or, comme la malédiction d'un juste s'accomplit sans condition, son nom fut réellement effacé du livre divin, c'est-à-dire du seul chapitre qui, dans l'Ecriture sainte, précède le récit de la malédiction prononcée par Moïse contre lui-même.

La dernière des interprétations de R. Dan rapportées dans ce ms. est également relative à l'Exode. C'est l'explication du passage où il est question du péché de Moïse dans Nombres, XX, 10. Il sembla improbable à R. Dan que Moïse qui, selon Exode, XVII, 6, obéissant fidèlement à l'ordre divin, avait provoqué avec son bâton le

[1] *Sanhédrin*, 38 *b*.
[2] Voir Ibn Ezra, *in loc.*
[3] Voir Samuel b. Méïr, *in loc.*
[4] Cité dans le commentaire d'Ibn Ezra, *in loc.*
[5] Dans le commentaire, *in loc.*, p. 184 *a* : וחכמי הקראים פי' המלאך הזה על יהושע.

Digitized by Google

miracle de la source jaillissante, eût désobéi la seconde fois à l'ordre du Seigneur et montré ainsi de la tiédeur dans la foi. De fait, ce n'est pas en cela que consista la faute de Moïse. Comme la première fois, il avait reçu l'ordre de frapper le rocher pour que l'eau en jaillît. Le mot qu'on croyait devoir interpréter par « parler » signifie aussi en hébreu « atteindre, frapper », de même qu'inversement on a l'habitude de désigner le parler du prophète par le terme « frapper » (Isaïe, XI, 4). La faute de Moïse ne consiste donc pas dans le fait qu'il se servit de son bâton, au lieu de la parole, mais en ce que, au lieu de mentionner Dieu seul, qui devait faire jaillir l'eau de ce rocher, il n'a parlé que de lui-même et d'Aaron, se laissant aller à dire : « Ferons-*nous* sortir pour vous de l'eau de ce rocher ? »

L'auteur du recueil du ms. de Dresde était aussi un disciple d'Ascheri, au nom duquel, chose remarquable, il rapporte plusieurs interprétations que nous connaissons par le commentaire du Pentateuque de son fils R. Jacob, l'auteur des Tourim. Quand il mit par écrit ces explications qu'il se rappelait, R. Ascher comme R. Dan étaient déjà morts. Tout indique que R. Dan a survécu à R. Salomon ibn Adret. Nous serons donc forcés d'admettre que la formule de bénédiction, ajoutée d'habitude aux noms de personnages défunts, qui, dans le commentaire du Pentateuque de Bahia b. Ascher, commencé en l'an 1291, accompagne le nom de R. Dan, a été ajoutée seulement plus tard par lui-même ou par les copistes qui ont reproduit son ouvrage.

S'il était vraiment établi, comme Perles l'admet, que la lettre d'Ibn Adret à Avila a été écrite entre 1290 et 1295, il faudrait admettre pour la date de l'établissement de R. Dan en Espagne les dix ou même les vingt dernières années du XIIIe siècle. Cependant il n'est nullement sûr encore que le fils d'Abraham Sofer, naguère parfait ignorant et devenu subitement auteur fécond, doive être identifié avec le prophète d'Avila qui, d'après la relation de l'apostat Abner de Burgos, plus tard nommé Alphonse de Valladolid dans ses *Batallas de Dios*, a prédit l'arrivée du Messie pour l'an 1295[1]. Nous ne pouvons donc, jusqu'au moment où de nouveaux documents seront trouvés, risquer une indication précise ni quant à la date de l'immigration de R. Dan en Espagne, ni quant à l'année de sa mort.

DAVID KAUFMANN.

[1] Perles, *ibid.*, p. 64, note 24, et Is. Loeb, dans *Revue*, XVIII, 58. Chez Zunz, *Ges. Schriften*, III, 227, cette prétendue année de la délivrance n'est pas indiquée.

Digitized by Google

APPENDICE.

F. 23 *a* : הנה אנכי שולח מלאך וגו' פרש"י מה שפי' אבל שמעתי פשט נאה מפי הר' דן אשכנזי זצ"ל אותו מלאך רוצה לומ' יהושע ובכמה מקומות מצינו שנקראים הנביאים מלאכים וכה"א ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים (II Chron., xxxvi, 16).

F. 26 *a* : תמצא בכל הסדרים אשר המה בתורה משנולד משה עד משמה תורה שהוא מזכר מבלבד זה הסדר [ואתה תצוה *sc.*] ותימ' היא ושמעתי מפי הר' דן אשכנזי ז"ל טעם לפי שמשה אמ' לפני קב"ה על מחילת עגל רע ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת ואמרו רבותי' קללת חכם אפי' על לתנאי באה אמ' הב"ה אעשה לך לפנים משורת הדין אמח' שמך מן הספר אשר כתבתי כלו' מספר ואתה תצוה שכתבתי לפני כי תשא וזו היא הקללה שעשתה רושם שלא נקרא שמו שם ובשביל כך לא נזכר שמו של משה בזה הסדר.

F. 43 *a* : שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים פרש"י שנענשו משה ואהרן על אשר הכו הסלע והב"ה אמ' להם (Nombres, xx, 8) ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו וגו' וזש"ה (*ibid.*, 12) ולא האמנתם בי להקדישני וגו' כי היה קדושה רבה אילו לא היו עושים מעשה רק דיבור לבד אל הסלע אכן שמעתי מפי הר' דן אשכנזי ע"ה כי פי' ודברתם רוצה לו' והכיתם וכן צוה לו הב"ה להכותו כמו בפעם ראשונה דכתי' בפרשת בשלח (Exode, xvii, 6) והכית בצור ויצאו מים (רבים) ומצינו הכאה פירוש דבור על המשיח שיבא במהרה בימינו יכה בשבט פיו (Jes., xi, 4) ור"ל בדיבור בעלמ' כמו כן נפרש הפכו ודברתם והכיתם וא"ת אם כן על מה נענשו על שאמרו (Nombres, xx, 10) נוציא לכם מים והיה להם לומ' יוציא לכ' מים ותלו הדבור בעצמם כמו שפי' לעיל פרשת בהעלותך (*ibid.*, xii, 3) גם והאיש משה ענו מאד וז"ל הרב ז"ל איש כמוהו כמשה רבי' שהיה רגיל תדיר אצל הבורא ית' (י)[ו]היה זריז ונזהר איך היה טועה בלשון למודים אשר היתה סגורה בפיו אלא ודאי כדפרישי'.

F. 21 *a* : וחייב (Exode, xxi, 1) אדם לחקר הדין הדיין מצוה שיעשה פשרה טרם יעשה משפט אשר אם שניהם רוצים תשים תשאל שניהם יחד מהרה לפניהם לא פני נדיב יהיר התנכר מהם נוטריקון מפי מורי הר' אשר אשכנזי נר"ו.

F. 41 *b* (à la marge) : מתנבאים במחנה (Nombres, xi, 27) מה היו אומ' : מתנבאים נוטריקון משה תנוח נפשו בעדן אז יהושע מכניס זו היא נב(י)[ו]אתם הרב ר' אשר זצו'ל.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Exode, xxii, 22.

Ce verset a une allure embarrassée à cause des deux phrases conditionnelles אם ענה תענה אתו et כי אם צעק יצעק אלי, qui se suivent d'une manière insolite. De plus, les pronoms se rapportant à la veuve et à l'orphelin sont au singulier au lieu d'être au pluriel. Ces difficultés nous amènent à croire que la phrase כי אם צעק, etc., n'est pas à sa place et devait suivre, à l'origine, la défense d'opprimer l'étranger (20 *a*). Les mots כי גרים הייתם בארץ מצרים (20 *b*), qui se retrouvent dans Lévit., xx, 34, ont été probablement ajoutés, et c'est peut-être cette addition qui a amené le déplacement de כי אם צעק, etc. Le verbe יצעק aurait donc pour sujet גר. La phrase כי אם צעק, etc. est explicite par elle-même (cf. v. 26) et n'a pas besoin d'être complétée par le verset 23, qui est la suite directe et nécessaire de 22 *a* : « Si vous humiliez (la veuve et l'orphelin), ma colère s'enflammera... »

On attendrait, il est vrai, dans 22 *a* אתם au lieu de אתו ; mais il se peut que l'altération de אתם en אתו se soit justement produite sous l'influence de 22 *b*, une fois que cette moitié du verset avait été déplacée. Quant à l'alternance de תענון et תענה, s'il n'y a pas de faute, le passage du pluriel au singulier est fréquent dans ces chapitres. Les versets 20 à 23 s'expliqueraient donc de la façon suivante : « Tu ne vexeras ni n'opprimeras l'étranger (car vous avez été étrangers en Egypte), car s'il m'implore, j'écouterai sa plainte. — Vous ne tourmenterez pas la veuve et l'orphelin. Si vous les tourmentez, ma colère s'enflammera contre vous et je vous frapperai par le glaive, etc. »

Digitized by Google

II. נשך ET תרבית.

Généralement on ne fait pas de distinction entre ces deux mots, et on les traduit l'un et l'autre par « usure » ou « prêt à intérêt ». La différence entre les deux mots ne porte pas sur la nature de l'objet prêté, comme on pourrait le croire, en se fondant sur Lévit., xxv, 37, où נשך est appliqué à l'argent et מרבית (= תרבית) aux aliments ; car dans Deut., xxiii, 20, le mot נשך est employé à la fois pour les prêts en espèces et pour les prêts en nature. Knobel, suivi par Dillmann, dans son commentaire sur le Lévitique, a bien compris que l'un des deux mots devait désigner le prêt usuraire, par lequel on se fait rembourser une somme supérieure à celle que l'on a réellement prêtée, et l'autre le prêt à intérêt, mais il a interverti les significations des deux termes. D'après lui, תרבית serait le prêt usuraire et נשך le prêt à intérêt. Or, l'étymologie de נשך et de תרבית exige l'interprétation inverse, car נשך, *morsure*, serait une expression bien vague pour le prêt à intérêt ; c'est, au contraire, un terme précis, s'il désigne l'opération qui consiste à retenir immédiatement une partie de la somme prêtée. L'usurier *mord* ainsi sur ce qu'il avance. D'autre part, תרבית ne signifie pas, comme Knobel le dit, augmentation, mais multiplication et indique très clairement le prêt à intérêt, dans lequel il y a une multiplication partielle ou totale de la dette, par suite du payement réitéré d'une somme convenue. On doit donc traduire נשך par usure (au sens moderne du mot) et תרבית par prêt à intérêt. Il est à remarquer que la Mischna (*Baba Mecia*, v, 1) explique נשך comme nous l'avons fait ; mais elle entend par תרבית une spéculation sur le marché à terme. Il est peu probable que la Bible y ait pensé.

MAYER LAMBERT.

LA MORT DE YEZDEGERD D'APRÈS LA TRADITION JUIVE

Scherira, dans sa fameuse épître historique, rapporte que, d'après des traditions relatées dans d'anciennes chroniques, Yezdegerd [II] aurait fait subir des persécutions aux Juifs de Perse, mais que, Rab Sama bar Rabba et Mar bar Rab Aschi ayant

Digitized by Google

adressé leurs prières à Dieu, un monstre vint dévorer le roi dans sa chambre. Ce fut la fin de la persécution.

Yezdegerd II mourut en 457. D'autre part, Scherira et le *Sèder Tannaïm we Amoraïm* disent que la persécution sévit dès 455, date de la mort de R. Nahman bar Houna. Ces divers renseignements concordent très bien. A quoi il faut ajouter que Yezdegerd, sous l'influence des Mages, ayant édicté des lois sévères contre les Chrétiens et les Manichéens, il est vraisemblable qu'il a englobé les Juifs dans les mêmes mesures.

Les traditions enregistrées par Scherira ont donc jusqu'ici tous les caractères de la vérité. La cause de la mort de Yezdegerd, on en conviendra sans peine, est moins vraisemblable. Fabuleuse par nature, elle contredit, en outre, les données de la véritable histoire, qui dit que ce roi mourut à la guerre. Un tel genre de mort n'est pas assez extraordinaire pour donner naissance à une légende.

D'où vient donc cette fable, qui, sans doute, avait cours chez les Juifs? Il n'est pas impossible de le découvrir. Voici ce que Tabari raconte de Yezdegerd I.

Yezdegerd était un homme intelligent, mais, lorsque la couronne lui échut, il se départit de ces bonnes dispositions et commit des violences... Il versait beaucoup de sang, et ses sujets, complètement réduits (*sic*) entre ses mains, invoquèrent Dieu dans leur affliction. Il s'en alla de Madâïn dans la Perside, de là dans le Kermân pour se rendre dans le Khorasan, et partout où il allait, il commettait plus de cruautés. Alors on l'appela Yezdegerd *al-Athîm* (le Méchant), et quelques-uns Yezdegerd *al-Khaschn* (le Dur), à cause de son injustice. Il régna vingt et un ans. Quand son terme fut arrivé, un cheval indompté vint et s'arrêta devant son palais. On n'avait jamais vu un cheval aussi beau. On en informa le roi, qui ordonna de seller et de brider le cheval. Mais personne n'osait l'approcher. On le dit à Yezdegerd. Il sortit, caressa le cheval, lui mit la selle et la bride et le sangla. Il voulut aussi arranger la croupière; alors le cheval lui lança une ruade et l'atteignit au cœur; Yezdegerd mourut. Le cheval prit sa course, rejeta la bride et la selle et déchira la sangle. Personne ne sut d'où il était venu ni où il alla. On dit : C'est un ange que Dieu a envoyé pour nous délivrer [1].

Firdousi, dans son *Schah-Nahmé* (V, 519), a reproduit une tradition analogue. Yezdegerd le Méchant, souffre d'un saignement de nez rebelle à tout remède. Un Mobed lui conseille de se rendre à la source de Saou : il y trouvera la guérison. Il y va, se met un

[1] *Chronique de Tabari*, trad. Zottemberg, II, p. 103-104.

Digitized by Google

peu d'eau sur la tête, et incontinent le flux de sang s'arrête. Sa guérison ne lui inspire que de la présomption. Alors sort de l'eau un cheval blanc d'apparence fantastique. Il ordonne à son escorte d'entourer le cheval. Un vaillant pâtre part avec deux chevaux dressés, une selle et un lacet pour le prendre. « Mais que savait le roi du secret de Dieu qui avait amené ce *dragon* sur son chemin ? » Le pâtre ne peut l'atteindre. Le roi, alors, prend lui-même la selle et la bride et s'avance vers le cheval : la bête docilement se laisse brider. Le roi la sangle, « et ce *crocodile* ne bouge pas encore de place ». Yezdegerd passe derrière pour lui mettre la croupière. A ce moment, le « cheval aux sabots de pierre » pousse un cri et le frappe sur le front des deux pieds de derrière, puis, le roi mort, se précipite vers la source bleue, où il disparaît.

Assurément, la trame de la légende persane, qui est probablement l'œuvre des Mages, n'est pas tout à fait identique à celle de la tradition juive. Néanmoins, l'air de famille est indéniable. Un Yezdegerd meurt d'une façon surnaturelle, par le fait d'un monstre, envoyé par Dieu.

Les Juifs se sont bornés à une transposition. Yezdegerd I, dont le principal crime paraît être d'avoir résisté aux conseils des Mages, fut, dit-on, bienveillant pour les Juifs de même que pour les Chrétiens de ses Etats. Par contre, Yezdegerd II, entièrement dominé par les Mages, fut hostile systématiquement à tous les dissidents, y compris les Juifs. La transposition s'imposait.

Ces lignes étaient écrites et imprimées quand je me suis avisé de lire l'article consacré à Yezdegerd par Rappoport dans son *Erech Millin*. Cette lecture ne m'a pas décidé à jeter au panier les quelques mots qu'on vient de voir. En effet, voici comment s'exprime en résumé ce savant : Le récit de Scherira ne ressemble pas à ceux des historiens persans. D'après ceux-ci, Yezdegerd II ne serait pas mort de cette façon singulière, mais soudainement. Les peuples de l'empire, et en particulier les Juifs, qui avaient beaucoup souffert du règne de ce tyran racontèrent chacun à sa façon son trépas. Peut-être les officiers eux-mêmes furent-ils la cause de ces divergences. Peut-être, enfin, s'est-il mêlé au récit de son décès, celui de la mort de Yezdegerd I. On disait aussi de Bahramgour, père de Yezdegerd II, qu'il avait péri en tombant dans un puits ou dans la boue.

L'hésitation qui se manifeste dans ces diverses hypothèses mises sur le même rang provient du laconisme des autorités auxquelles s'en est référé Rappoport. Il renvoie à Baumgarten, *Allgemeine Welthestorie*, IX, § 651 et 659 ; Richter, *Histor. krit. Versuch*

Digitized by Google

über die Arsaciden = und Sassaniden Dynastie[1], *s. v. Bahram-gour*, et Malcolm, *Histoire de la Perse*, I, p. 99 (lire p. 165). Or, cet auteur, le mieux informé des trois, se contente de dire, en parlant de Yezdegerd I : « Les Persans nous présentent ce monarque comme un prince cruel, dénué de vertu, abandonné à la débauche, et l'on nous dit que la nation se réjouit lorsqu'après un règne de seize ans, il fut tué par un coup de pied de cheval. » Si Rappoport avait eu connaissance des relations fabuleuses de la mort de Yezdegerd, peut-être aurait-il affirmé avec plus d'assurance la transposition.

Mais, timide en ce point, Rappoport ne craint pas d'avancer une conjecture singulièrement hardie. Qui sait, dit-il, si ce ne sont pas les historiens persans qui se trompent et si ce n'est pas en réalité à Yezdegerd II qu'à l'origine aurait été rapportée cette histoire fabuleuse ? En effet, ajoute-t-il, Scherira doit nous inspirer plus de confiance que les écrivains persans, ayant, lui, consulté des documents plus rapprochés des événements. Il a mis à profit les chroniques des Saboraïm, qui ont vécu peu après la mort de Yesdegerd.

Rappoport a trop tiré sur les termes de Scherira. Celui-ci dit simplement : ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא ובאותו פרק דילה ודמר בר רב אשי שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספרי זכרוניהם דבעי רחמי ובלעיה תנינא ליחדגרד מלכא בבית משכבו ובטל שמדא « Après lui présida Rab Sama, fils de Rabba. A cette époque et au temps de Mar bar R. Aschi, nous avons appris des *anciens* et nous avons lu dans leurs chroniques qu'ils prièrent et un dragon engloutit le roi Yezdegerd dans sa chambre à coucher. Alors cessa la persécution. » Or le mot *anciens* ne désigne pas sûrement les Saboraïm, il peut tout aussi bien viser les Gaonim, antérieurs de quelques générations à Scherira.

On n'attend pas de nous que nous discutions autrement la thèse de Rappoport.

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Leipzig, 1804.

Digitized by Google

UN FRAGMENT DE L'ORIGINAL ARABE

DU TRAITÉ SUR LES VERBES DÉNOMINATIFS

DE JUDA IBN BAL'ÂM

On sait qu'outre son commentaire de la Bible et quelques autres écrits sur lesquels nous ne possédons pas de renseignements précis [1], Juda ibn Balâm, qui florissait vers la fin du XIe siècle, a publié trois petites monographies lexicales. Ces monographies, conservées seulement dans une version hébraïque et sur lesquelles M. Derenbourg, le premier, a appelé l'attention [2], sont les suivantes :

1° *Le livre des homonymes*. Le fameux ms. de Paris (n° 1221, f° 1-17), le seul qu'on connaisse de cet ouvrage, présente des lacunes ; il ne commence que par la fin de la lettre ב. M. Dukes en a donné des extraits [3]. Estori Parhi [4] cite l'article מריא dont il est souvent question, et il appelle ce traité כפר התגניס. Ce titre est probablement la traduction de l'arabe כתאב אלתגניס. Nous devons pourtant faire remarquer qu'Isaac ben Samuel ha-Sefardi, qui cite ce même article dans son commentaire sur II Samuel, VI, 13, fait précéder sa citation de ces mots : קאל ר' יהודה פי תאליף לה סי אלמתאבק ואלמגאנס [5]. Il ressort en même temps de cette citation chez Isaac ben Samuel que la traduction hébraïque est incomplète, fait que M. Steinschneider avait déjà constaté [6] d'après la citation

[1] Ces écrits sont : Un traité cité par Ibn Balâm lui-même sous le nom de נכת אלמקרא dans son commentaire sur Nombres, XX, 19 (éd. Fuchs, p. VIII ; cf. ses notes, p. XXIX) ; un traité sur les miracles de la Bible, תעדיד מעגזאת אלתוריה ואלנבואת, mentionné par Moïse ibn Ezra dans sa Poétique (cf. *Revue*, XVII, 180), et enfin אלארשאד, cité par Ibn Baroûn (éd. Kokowzow, p. 21), que M. Derenbourg identifie à tort avec le הוריית הקורא (cf. *Opuscules*, p. XLVII ; voir aussi Steinschneider, *Die hebr. Uebers.*, p. 914, note 63). Ce dernier ouvrage s'appelle en arabe הדאיה אלקאר et n'est probablement pas d'Ibn Balâm. Voir Wickes, מעמי אמ"ת, p. 104.

[2] *Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie*, V, 408. Nous devons faire remarquer que M. Derenbourg ne tient pas compte de la première monographie, celle des homonymes. Voir Fuchs, החוקר, I, 117, note 2, et *Studien über Ibn Balâm*, p. 7, note 12.

[3] *Litbl. d. Orients*, VII, 659 661 ; IX, 456-458.

[4] כפתור ופרח, ch. LVIII.

[5] Publié par M. Margoliouth dans *Jewish Quarterly Review*, X, 397.

[6] *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, II, 309.

Digitized by Google

de ce même article dans les « règles de la jugulation », en arabe, de Samuel ibn Djami'.

2° *Le livre des particules.* Le titre arabe de ce traité, כתאב חרוף אלמעאני, est indiqué par Ibn Balâm lui-même dans son commentaire sur Deut., XXIV, 20 [1] et le titre hébreu, ספר אותיות הענינים se trouve dans le ms. de Paris (f° 17-34) [2]. M. Fuchs a commencé la publication d'une très bonne édition de ce ms. [3] ; malheureusement, par suite de la mort prématurée de l'éditeur, cette publication s'est arrêtée au mot דא.

3° *Le livre des verbes dénominatifs.* D'après le passage du commentaire d'Ibn Balâm mentionné ci-dessus, ce traité formait un appendice à ce qui précédait et, par conséquent, n'avait probablement pas de titre particulier [4]. La traduction hébraïque, intitulée ספר הפעלים שהם מנזרת השמות [5], a été publiée d'abord par G. Pollak dans הכרמל, III, 221-222 et 229-230, d'après le ms. de Leyde (ms. Warner 56, f° 227-230), puis par B. Goldberg dans חיי עולם, II, 53-61 (Paris, 1879), d'après le ms. de Paris (n° 1221, f° 34-47). Enfin, M. Hirschensohn avait commencé la publication d'une nouvelle édition dans המסדרונה, I, 21-23 et 42-47 (Jérusalem, 1885), d'après un troisième manuscrit appartenant à un particulier, et l'avait accompagnée d'un commentaire étendu, mais étranger à l'ouvrage ; il n'a pas dépassé la lettre א.

Comme nous l'avons dit, ces monographies ne se sont conservées que dans une version hébraïque. On ne trouve des débris de l'original arabe que dans les gloses d'Oxford sur le *Kitâb al-Ousoûl* d'Abou-l-Walîd. Ces gloses, sur lesquelles M. Fuchs avait appelé l'attention [6], et qui ont pénétré en partie dans le texte du *Kitâb*

[1] Edition Fuchs, p. XX : ··· וקד ד̇כרת מן הדא אלאפאעל אלמשתקה מן אלאסמא גמלה צאלחה פי אכר כתאב חרוף אלמעאני. Mais dans son commentaire sur Isaïe, VII, 4, il l'appelle כתאב אלחרוף (voir la note de M. Derenbourg *ed. l.* et החוקר, I, 118, note 1).

[2] L'autre ms. de Paris (n° 1251, f° 91-108) n'est qu'une copie du n° 1221 ; voir החוקר, I, 200.

[3] החוקר, I, 113-128 ; 193-206 ; 340-342 ; II, 73-83.

[4] Voir note 3. Dans ses gloses sur Isaïe, III, 16, Ibn Balâm le cite aussi sans titre spécial : וקד ד̇כרת הדה אללפטה פי גמלת גמעת מנהא (אי מן אלאפעאל) ממא אקתצת מן אלאסמא אלתי לא תצריף להא ענדנא אלף. Moïse ibn Ezra dit, dans sa Poétique (cité par M. Derenbourg, dans *Revue*, XVII, 173, note 5), qu'Ibn Balâm n'a pas épuisé le sujet : (*sic*) ופי הדה אלחרוף אלמשתקה מן אלאסמא מולף לאבי זכריא בן בלעם ז"ל גמע מנהא גמלה צאלחה ולם יכתקץ אלקול פיהא. D'un autre côté, ce traité ne paraît pas nous être parvenu en entier (cf. *ib.*, note 4).

[5] Salomon d'Urbino, qui cite plusieurs fois cette monographie dans son אהל מועד (articles בלל, רשע, שקל), l'appelle simplement ספר הפעלים.

[6] החוקר, I, 122.

Digitized by Google

al-Ousoûl, sont incorrectes et incomplètes. Tout autre vestige de l'original arabe semblait avoir disparu, quand le hasard m'a mis en possession d'un fragment du troisième traité. Récemment, la bibliothèque synagogale d'ici (Varsovie) a acquis de M. Kauffmann, de Francfort, quelques fragments de compositions liturgiques qui viendraient d'Égypte, et parmi ces morceaux j'ai trouvé le fragment en question. Il se compose de quatre petites feuilles, d'une écriture orientale très nette, et contient depuis le paragraphe ברך jusqu'à חסל ; ce qui forme environ le cinquième de la totalité. Je me réserve pour une autre occasion la publication et l'examen de ce fragment et fais remarquer ici, en passant, qu'il contient un paragraphe (ברק) que la traduction hébraïque a totalement omis. Le voici : ברק ברוק ברק ופי אלערביה אברקת אלסמא וארעדת ואתסעוא פיה ואכתפארוה ללועיד קאל אלשאער אברק וארעד יא זיד פמא ועידך לי בצאיר[1].

On a sans doute omis ce paragraphe parce qu'il ne présente de l'intérêt qu'au point de vue de l'arabe. Il se rencontre encore d'autres passages qui se rapportent à la langue arabe et que le traducteur a abrégés ou laissés de côté, phénomène qu'on peut constater, d'ailleurs, dans d'autres versions hébraïques d'ouvrages arabes. C'est ainsi qu'à la fin de l'article דשן, la traduction dit simplement וכמו זה בלשון ישמעאל, tandis qu'on lit dans l'original : דשן ועולתך ידשנה סלה פעל מתקבל מן אלתקיל (c'est-à-dire אלתקבל) מלחק באלרבאעי לזיאדה אלהא וכאן דומהא ידשן אי יחרקהא חתי תעוד רמאדא ופיה קולה אלרצא ען אלקרבאן ודשנו את המזבח ינזעון רמאדה ופי כלאם אלערב קצבת אלכרם במעני קטעת קצבאנה[2].

Même remarque pour le deuxième article חמר, qui est ainsi conçu dans l'original : חמר וחחמרה בחמר אלפעל מתצרף מן אלאסם ופי מא קיל אנה אלקאר והו שי אכוד פי קואס אלזפת יכרג מן עיון פי אלארץ ותרגם פיה איצא אלקפר והו קריב מן הדא ואללה אעלם.

La version hébraïque présente encore d'autres inexactitudes et lacunes. Elle dit, par exemple, à l'article גשם : ואמר ר' יומה נ"ע באחד מספריו. Or, l'original dit expressément qu'il s'agit du *Kitâb al-taschwîr* d'Abou-l-Walîd, ouvrage qui a été perdu. Voici le passage : גשם היש בהבלי הגוים מגשימ במע הל פיהם מן ימטר אלמטר ומה ולא גשמה ביום זעם ולאבי אלוליד פיה מדהב דכרה פי כה אלתשויר געלה אסמא במע לא ירד גשמה[3].

[1] Ce paragraphe se trouve, avec de légères variantes, dans les gloses d'Oxford sur l'*Ousoûl* (col. 114, note 69) ; entre autres corruptions, on y lit יא וזיר, au lieu de יא זיד.

[2] Ce paragraphe aussi se retrouve en partie dans les gloses sur l'*Ousoûl* (col. 167, note 49) ; cf. Ibn Balâm sur Isaïe, x, 33 ; *Lowma*, 143, 7, et 147, 14, et *Opuscules*, 174.

[3] Cf. *Ousoûl*, *s. v.*, et *Opuscules*, p. XLI.

Digitized by Google

Enfin, nous reproduirons encore ici l'article דגה qui mentionne, à côté d'Abou-l-Walîd, Abou Ibrahîm ibn Yaschousch : דגה וידגו לרוב כונה מן והדגה אשר ביאר חסן ומתל הדא אלאשתק c'est-à-dire), אלאשתקאק) אלא אנה תק (c'est-à-dire, תקיל) מן אלמעתלה אלעין ק ודיגום ק אבו אלול אנה מכסף מן אלתשדיד ולאבי אברהים בן ישוש רח אל סיה אנדה מחדוף אלהא מתל בינותי בספרים מדוע אליו ריבות כאן חקה אן יכון והדיגום[1].

Ce dernier extrait montre que la traduction hébraïque, qui fait précéder la citation d'Ibn Yaschousch de ces mots : ואמר ר' יצחק בן ישוש ז"ל בספר הדקדוק, n'est pas tout à fait conforme à l'original. Car le traducteur change la *Kounta* arabe (Abou Ibrahîm) en son équivalent hébreu (יצחק) et ajoute le titre de l'ouvrage d'Ibn Yaschousch. Dans le ms. de Leyde (ou ישוש est devenu par corruption קירוש), on ne trouve pas les mots בספר הדקדוק.

Ce petit nombre d'extraits qui nous avons donnés suffisent pour prouver l'importance de l'original arabe et fait comprendre que nous souhaitions de voir paraître l'ouvrage tout entier.

Varsovie, avril 1898.

SAMUEL POZNAŃSKI.

R. SABBATAÏ

AMORA PALESTINIEN DU IIIe SIÈCLE[2]

Les halakhot formulées par cet amora sont rapportées par Assi[3] et Krouspedaï[4], disciples de Yohanan. A propos d'une règle

[1] Ce paragraphe se trouve également en partie dans les gloses sur *Ousoûl* (col. 152, note 43, et col. 153, note 62). Cf. Dukes, dans *Lbl. d. Orients*, IX, 509, note 21 ; Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XX, 9 ; Fuchs, החוקר, I, 166, et *Studien*, p. 19.

[2] Extrait du 3e volume de mon *Agada der palâst. Amoräer*, ch. XXI, paragraphe 81, volume qui va paraître prochainement.

[3] J. *Halla*, 58 *c*, l. 35 (Hiyya b. Abba rapporte la même halakha au nom de Simon b. Lakisch) ; j. *Sanhédrin*, 28 *a* (dans b. *Sanhédrin*, 69 *a*, c'est Krouspedaï qui rapporte cette halakha) ; j. *Baba Batra*, 17 *c*, l. 27 (= j. *Guittin*, 50 *c*, l. 19) ; j. *Sanhédrin*, 21 *d*, l. 22 ; *Baba Kamma*, 112 *b*, où il faut lire ר' אסי, au lieu de ר' אמי (cf. *Dikdoukè Soferim*, XII, 272). Dans *Mebô*, 124 *a*, Frankel soutient à tort que ce אסי est identique avec Yosé, le collègue de Yona.

[4] *Sanhédrin*, 69 *a* ; *Nidda*, 46 *a*. Voir aussi la note précédente. Sur Krouspedaï, voir *Agada der pal. Amoräer*, I, 219.

Digitized by Google

de procédure que Sabbataï établit, le Talmud cite en même temps l'objection faite à cette règle par Yohanan et l'approbation de Yosé ben Hanina[1]. Sabbataï lui-même rapporte diverses assertions de Hizkiyya b. Hiyya[2]. Après la mort de Sabbataï, ses fils accusèrent la veuve devant Eléazar ben Pedat de dissiper la fortune de leur père[3]. Les halakhot de Sabbataï sont pour la plupart de caractère juridique, et deux de ses agadot se rapportent également aux juges et aux procédés qu'ils doivent employer.

Comme on demandait jusqu'à quel point le juge devait se montrer patient à l'égard des plaideurs, il répondit en invoquant l'exemple de Moïse (Nombres, XI, 12) : « Comme le nourricier supporte son nourrisson[4]. » Pour indiquer que l'intégrité doit être le premier devoir du juge, il s'exprime en ces termes pittoresques[5] : « Le juge doit être aussi innocent que le bâton et la lanière (c'est-à-dire les instruments qui servent à exécuter sa sentence), afin qu'il n'arrive pas que lui soit suspect tandis que le bâton et la lanière sont convenables[6]. » D'après le Talmud de Babylone[7], c'est Yohanan qui a rattaché une recommandation de ce genre à Deutér., I, 16.

A propos de l'histoire du païen Dama ben Netina, Sabbataï fait remarquer que Dieu agit toujours avec justice, et, s'appuyant sur

[1] *Baba Kamma*, 112 *b*.

[2] J. *Guittin*, 44 *d*, l. 50 (b. *Guittin*, 26 *b*) ; *Baba Batra*, 163 *a*. Dans *Nidda*, 27 *b*, Sabbataï rapporte une halakha d'Isaac de Magdala ; mais, d'après une autre leçon, c'est ce dernier qui l'a rapportée et c'est Sabbataï qui en est l'auteur.

[3] J. *Sota*, 19 *a* ; j. *Baba Batra*, 16 *d*. C'est probablement à ce même fait que se rapporte la déclaration de Dimi relative à la bru de Sabbataï, dans *Ketoubot*, 96 *a*.

[4] *Sanhédrin*, 8 *a* : ר' חנן ואיתימא ר' שבתאי. Il faut peut-être corriger חנן en יוחנן.

[5] Ces mots, dans *Pesikta r.*, ch. XXXIII (149 *b*), sont rattachés à une assertion du tanna Eléazar (b. Schammoua) ; cf. *Agada d. Tann.*, II, 281, et *Ag. d. pal. Amor.*, I, 59. Ils s'appuient également sur ce fait que שופטים et שוטרים sont placés l'un à côté de l'autre. Dans *Deut. rabba*, ch. V, § 5, on trouve une autre leçon, commençant par רבנן אמרי. Elle débute par les mots שיהא השוטר כשופט, qui étaient sans doute ainsi à l'origine : שיהא השופט כשוטר. Mais il se peut aussi que dans *Deutér. r.* il s'agissait de l'intégrité, non pas du juge, mais du fonctionnaire chargé d'exécuter la sentence. Dans *Tanhouma* sur שופטים (éd. Buber, § 3), ce passage a disparu.

[6] צריך הדיין שיהא לפי המקל [ו]לפי הרצועה שלא יהא חשוד והמ' והר' כשרים. L'expression לפי משהוא, après לפי הרצועה, signifie probablement : tout autre instrument avec lequel on applique le châtiment. כשרים, par opposition à חשוד, est une bonne correction proposée par M. Friedmann, pour קשרים. Le mot גדולים qui précède doit être rayé.

[7] *Sanhédrin*, 7 *b* : כנגד מקל ורצועה תהא זריז, en d'autres termes, sois aussi zélé comme juge que le bâton et la lanière le sont comme agents d'exécution. Le « bâton et la lanière » sont également personnifiés dans *Genèse rabba*, ch. XXVI, § 6, où Eléazar b. Pedat (II, 23) déclare qu'un homme seul peut se rendre coupable en offensant des hommes et où Houna b. Gorion ajoute : אפילו מקל אפילו רצועה « Le bâton et la lanière peuvent aussi se rendre coupables » en outrepassant leur droit.

Digitized by Google

le verset de Job, XXXVII, 23 : « Il n'opprime pas la justice », il déclare que Dieu récompense également les bonnes actions des païens [1]. Enfin, deux assertions de Sabbataï se rapportent à la légende de la captivité du roi Ioïakim [2].

Une agada de caractère eschatologique racontant que Dieu traite les justes au Paradis comme des enfants gâtés, d'après Psaumes, CXLI, 5, est attribuée à Sabbataï [3], mais elle paraît être moins ancienne, et le nom de Sabbataï ne semble se trouver là que par une pseudépigraphie [4].

W. BACHER.

[1] J. *Péa*, 15 *c* ; j. *Kiddouschin*, 61 *b* ; *Pesikta r.*, ch. XXIII (124 *a*).
[2] *Lévitique rabba*, ch. XIX, à la fin.
[3] *Schoher Tob*, *ad l.*
[4] Voir *Revue*, XXXIII, 46, et XXXV, 227. — M. Israël Lévi croit que le Sabbataï de la *Pesikta*, ch. XXXIII, est un auteur plus récent, probablement originaire d'Italie, ou un personnage imaginaire, comme dans *Schoher Tob* (*Revue*, XXXII, 281). Mais ses arguments (*ib.*, XXXV, 225 s.) ne me paraissent pas probants.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1898.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אורה ושמחה Dissertations sur le Judaïsme, par J. J. Reines. Vilna, Romm, 1898 ; gr. in-8° de VIII + 245 p.

הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums redigiert von S. A. Horodezky. I. Buch. Berditschew, impr. Scheftel, 1898 ; in-8° de 102 + 36 p.

Très intéressant recueil d'études scientifiques. Il renferme les articles suivants : Moïse Isserlès, par l'éditeur ; — Notes de Senior Sachs, publiées par M. S.-J. Halberstam ; — Biographie de Mahram Lublin, par Joseph Lœwenstein ; — Etude sur le même, par l'éditeur ; — Les surnoms des rabbins du Talmud, par S. Lauterbach ; — Explications de passages difficiles des deux Talmuds et des Midraschim, par W. Bacher ; — Biographie de Hirsch Hanau et lettres de David Oppenheim le concernant, par D. Kaufmann ; — Extraits inédits de Saadia, par A. Harkavy ; — Notes et corrections aux extraits du Dictionnaire d'Ibn Djanah publiés par Luzzatto dans le Kérem Hémed, III, p. 34-47, par W. Bacher ; — Salomon Louria et la Cabbale, par l'éditeur ; — Prières composées par Naftali Cohen, l'adversaire de Hayyoun, publiées avec des notes par l'éditeur ; — Généalogie de la famille Louria, par Joseph Katz.

ס' דעת קדושים Notes biographiques sur les familles Eisenstadt, Bachrach, Gunzbourg, Heilprin, Merowitz, Mintz, Friedland, Katzenellenbogen, Rappoport et Rokéah, sur les Juifs qui furent victimes d'une accusation de meurtre rituel à Razinaï, en Lithuanie (1650), par Israël Tobia Eisenstadt, avec l'édit d'interdit lancé par Jacob Pollak contre Abraham Mintz, en 1520, et une liste des rabbins d'Italie de 1518 à 1818, par S. Wiener. Saint-Pétersbourg, Bermann, 1897-8 ; in-8° de 216 + 80 + 86 p.

Digitized by Google

ירושלים Jérusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich ge-
neuen Kenntniss des jetztigen u. des alten Palästinas hrsgg. von A. M.
Luncz. Band V. Heft 1. Jérusalem, chez l'auteur, 1898 ; in-8° de 92 p.

Contient : C. Schick, L'emplacement du temple, avec notes de l'éditeur ; — Friedmann, Asia ; — Luncz, Rabbins et savants palestiniens, par ordre alphabétique ; — A. Harkavy, Lettre de Jérusalem du XIIIe siècle, racontant des persécutions subies par les Juifs de cette ville ; — D. Kaufmann, Lettre envoyée de Palestine à la communauté de Carpi en 1625.

רשומות כפתר « Caftor Va-Pherah, par Estori ha-Parchi, le premier explo-
rateur de la Terre-Sainte. Nouvelle édition, avec nombreuses notes et
observations, par A. M. Luncz ». T. I. Jérusalem, impr. Luncz, 1897 ;
in-8° de XLII + 376 p. (1er volume d'une « Collection d'ouvrages sur la
Palestine »).

M. L. a été bien inspiré en publiant de nouveau l'ouvrage fameux d'Estori Parhi, édité en 1549 à Venise, puis à Berlin en 1859, mais avec de nombreuses fautes. L'auteur, comme on le sait, est le premier des rares rabbins du moyen âge qui se soient occupés de l'archéologie de la Palestine. Exilé de France en 1306, après un court séjour à Perpignan et à Barcelone, il s'était rendu, en s'arrêtant au Caire, à Jérusalem. Soit qu'il escomptât l'arrivée prochaine du Messie, soit amour de la Palestine, il résolut de réunir toutes les lois qui se rapportent à ce pays et qui seraient applicables en cas de restauration de l'État juif. Pour cela, il se proposa, avant tout, de tracer les limites du pays. Dans ce but, il consacra sept années à l'exploration de la Terre Sainte. En 1322, son travail était terminé : il avait relevé les frontières, identifié les noms géographiques de la Bible et du Talmud, décrit la flore, comparé les dimensions du temple d'après le Talmud avec celles de la montagne où il s'élevait, déterminé l'équivalence des anciennes monnaies et mesures avec celles de son temps. Son ouvrage est donc une mine de renseignements, particulièrement pour la géographie de la Palestine. Il note avec soin la distance des localités entre elles et leur nom arabe actuel. Pour faciliter l'étude que mérite cette première archéologie juive de la Palestine, M. L. s'est avisé d'un excellent expédient. Il a imprimé en lettres rabbiniques les passages qui traitent de questions accessoires, en petits caractères ceux qui sont consacrés à la *halakha*, et en caractères plus forts les parties qui ont un intérêt pour l'histoire, l'archéologie et la géographie. Ce n'est pas le seul service qu'il ait rendu aux travailleurs : les notes dont il accompagne le texte et où se déploient sa connaissance de la Palestine actuelle et son érudition talmudique sont un secours très précieux. En outre, il a écrit une biographie de l'auteur où tout l'essentiel est dit, et dans une langue excellente. Nous faisons des vœux pour que le second volume voie bientôt le jour, d'autant plus qu'il contiendra des *indices*, qui faciliteront encore davantage les recherches.

ס' כתר כהנה Keser Kehuna. Geschichte des Stammbaumes des berühmten Casuisten Sabbatai Kohen, Verfasser des Sifse Kohen, seine Biographie, nebst Biographien seiner Enkel u. seiner ganzen Nachkommenschaft, von Bernhard Friedberg. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 41 p.

מגן אבות Considérations sur le Kaddisch et règles relatives à cet usage, par J. Krausz. Bacs, impr. Rosenbaum, 1898 ; in-8° de 20 p.

מקור חיים Mekor Chaiim. Ausführliche Biographie des Rabbi Chaim ibn Attar, Minhage Trefot der jüdischen Gemeinde in Fez, von Rabbi Juda ibn Attar, mit einer krit. Einleitung u. der Biographie des Verfassers von Jakob Nacht. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 40 p.

Digitized by Google

ס׳ קהלת יצחק Novelles agadiques sur le Pentateuque, par Isaac Nisan [Reitbord]. Wilna, impr. Romm, 1897; in-8° de 224 p.

ס׳ תולדות יצחק Vie d'Isaac Elhanan [Spector], par Jacob Lévi Lipschütz. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1898; in-8° de 128 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ADDIS (W. E.). Documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronol. order with introduction and notes. II : The Deuteronomical writers and the priestly documents. Londres, Nutt, 1898; in-8° de 498 p.

AGLEN (A.-S.). Lessons in Old Testament history. Londres, Arnold, 1898; in-8° de 468 p.

BANETH (E.) Maimuni's Neumondsberechnung. Voir Bericht (16.).

BAUM (J.). Der Universalismus der mosaischen Heilslehre. II-III. Francfort, J. Kauffmann, 1898; in-8° de 120 + p. 1-48.

BLOCH (Isaac). Sermons. Paris, Durlacher, 1898; in-8° de 329 p.

BLOCH (Philipp). Heinrich Graetz. A memoir. Londres, D. Nutt, 1898; in-8° de 86 p.

BÖHMER (J.). Das biblische « Im Namen ». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über die hebr. בשם und seine griechische Aequivalente. Giessen, J. Ricker, 1898; in-8° de 88 p.

BENAMOZEGH (Elie). Bibliothèque de l'hébraïsme. Publication mensuelle de ses manuscrits inédits. N° 1. Livourne, S. Belforte, 1897; gr. in-8° de 16 + 16 + 16 + 16 + 12 + 4.

Le sous-titre dit mieux que le titre la pensée de l'auteur. M. B. se propose de publier, par fascicules mensuels, tous les travaux et notes qu'il a encore en portefeuille. Chaque livraison est formée de plusieurs morceaux qui pourront ensuite se relier à part. Voici les matières qui y sont traitées : 1° Exégèse biblique; ce sont les notes qui ne sont pas entrées dans le corps du commentaire de l'auteur sur le Pentateuque. Exemple : « גור *Gour*. Le principe du philosophe napolitain Vico que la *peur* causée aux premiers hommes par la foudre les obligea à se chercher une retraite, à fonder les familles par des mariages stables et religieux, on peut le voir réfléchi dans cette racine hébraïque qui signifie à la fois *craindre* et *s'unir* יגורו עלי עזים (Psaumes, LIX, 4; voy. Ibn Ezra) *les petits* de plusieurs animaux [lire probablement *et* les petits...]. Et que les premiers hôtes furent les noyaux des premiers serfs apparaît dans le parallélisme גרי ביתי ואמהותי (Job, XIX, 15) ». — 2° Sources rabbiniques des six premiers siècles de l'é.v. Recueil de notes prises au hasard. Voici seulement la liste des premiers articles : charité, commerce, famille, aubergistes, aliments, mariage, boulanger... Au hasard aussi le choix de la matière de ces articles. Ainsi *commerce* : « Le commerce produisait au temps des Tannaïms le quadruple de ce qu'il aurait produit placé en intérêt. On disait : « Cinquante monnaies qui travaillent rendent autant que deux cents qui ne travaillent pas »; *famille* : « La belle-mère dirigeait les affaires domestiques. D'elle on dit qu'elle aime le bon ordre de sa fille et l'estime de son gendre. Voy. Mischna Demaï, ch. III. » — 3° De l'origine des dogmes chrétiens. — 4° Théologie et philosophie : De l'âme dans la Bible. — 5° Théosophie. On connaît les idées de l'auteur sur ces différents points; inutile d'insister. — 6° Histoire et littérature. Sous cette rubrique entrent les articles : Déluge, Sadducéens, Sanhédrin, Moïse et Elie, etc.

Digitized by Google

Bericht (16.) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissenschaftlichen Beigabe von Dr. E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Theil I. Berlin, impr. Itzkowski, 1898; in-4° de 40 p.

Brennan (M.-S.). The science of the Bible. Saint-Louis, Herder, 1898 ; in-8° de 390 p.

Brückner (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktions-Versuch (Inaugural-Dissertation). Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

L'auteur a minutieusement étudié les chapitres XXVIII-XXXIII d'Isaïe, qui contiennent des morceaux de tendances différentes, et il y reconnaît, à l'instar des derniers commentateurs de ce livre, des fragments écrits par Isaïe, et d'autres qui sont dus à des écrivains bien postérieurs. Les fragments attribués à Isaïe, quoique se rapportant presque tous à l'alliance projetée, puis conclue entre les Israélites et les Égyptiens, ne se relient pas les uns aux autres. M. Brückner pense qu'ils ont dû être extraits d'un grand ouvrage historique que le prophète aurait composé sur ses démêlés avec les chefs du peuple (et le roi ?). L'idée mérite l'attention, bien que le verset XXX, 8, sur lequel elle s'appuie soit loin d'en apporter la preuve. Les morceaux qui ne sont pas d'Isaïe dateraient du commencement du IIe siècle, et auraient été ajoutés pour apporter la consolation à côté des menaces contenues dans la partie ancienne du livre. Ils seraient donc à peu près contemporains de l'Ecclésiastique, et ils seraient postérieurs de cinq siècles aux morceaux authentiques ! La différence de style entre les uns et les autres n'est cependant pas si considérable, tandis qu'elle est si grande entre les Proverbes et l'ouvrage de Ben Sira ! Plus la critique progresse et plus les questions de style deviennent difficiles à tirer au clair. Les rapprochements que M. Brückner établit entre certains passages sont parfois un peu forcés ; mais il fait preuve de pénétration et il montre une défiance louable vis à vis des solutions trop faciles, notamment en ce qui concerne la liaison des différents paragraphes. — *Mayer Lambert.*

Budde (K.). Das Buch der Richter erklärt. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de XXIV + 147 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti. VII. Abteilung).

Clermont-Ganneau (L.). Les tombeaux de David et des rois de Juda e le tunnel-aqueduc de Siloé. Paris, impr. nationale, 1898 ; in-8° de 48 p.

Dalman (Gustaf). Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament. Sonderabdruck aus der Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen. Berlin, 1897 ; in-8° de 19 p.

Le mot צדקה a déjà eu l'honneur de maintes monographies. Dans la brochure présente, M. Dalman a étudié ce mot dans son application au juge. Il est curieux, en effet, de voir que la *cedaqa* dans la littérature rabbinique désigne la mansuétude du juge, tandis que dans la Bible elle indique la stricte justice. Le lien entre les deux acceptions est, selon M. D., le suivant : La justice a pour but de rendre à chacun ce qui lui est dû, elle proclame l'innocence du juste et la faute du coupable, mais, d'un autre côté, elle délivre l'opprimé de l'oppresseur, et se confond ainsi avec la charité. Le juge modèle, c'est Dieu. M. D. combat l'erreur commise par quelques-uns qui interprètent la צדקה, quand elle qualifie le Dieu libérateur, comme la fidélité de Dieu à son pacte et à l'ordre régulier du monde. Les idées exposées par M. Dalman sont intéressantes ; toutefois nous croyons que le mot צדק est arrivé à prendre le sens de ישע « victoire » par une autre voie que celle qu'indique M. D. Il est à remarquer que צדק est bien

Digitized by Google

plus usité que צדקה dans ce sens. Pour nous, צדק « triomphe » se rattache à צדיק « celui à qui les juges donnent raison, celui qui l'emporte dans le procès ». De là, le sens de victoire. ה' צדקנו dans Jér., XXIII, 6, nous paraît signifier, non pas « notre Dieu juste », mais « Dieu est notre triomphe », c'est-à-dire : « c'est par Dieu que nous triomphons ». — M. D. termine en attribuant à l'influence de l'araméen la transformation du sens de צדקה, qui de *justice* est devenu *bonté*. — ***Mayer Lambert.***

DALMAN (G.-H.). ערוך החדש Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Unter Mitwirkung von P. Theodor Schärf. Teil I. Mit Lexikon der Abbreviaturen von G.-H. Händler. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8°.

M. Dalman, le savant auteur de la Grammaire de l'araméen judéo-palestinien, publie de nouveau un ouvrage destiné à faciliter l'étude des textes rabbiniques. Ce lexique n'a pas la prétention de dépasser les grandes œuvres de Levy et de Kohut, il résume simplement les travaux de ses prédécesseurs, qui sont trop vastes et trop coûteux pour les besoins des commençants. C'est à ceux-ci que M. Dalman s'adresse principalement, car, pour une étude approfondie, il faudra toujours consulter les deux Thesaurus de la lexicographie rabbinique. En effet, excepté pour les Targoumim, nous ne trouvons pas de citations, ce qui est très fâcheux, surtout quand un mot a plusieurs significations. En outre, l'auteur n'indique pas le nom des savants auxquels sont dues les étymologies des mots venant du grec ou du latin. Nous ne pouvons donc pas distinguer ce qui appartient à M. D. lui-même et ce qui est emprunté à des ouvrages plus anciens. Pour les mots d'origine persane, M. D. n'indique jamais l'étymologie, « parce que beaucoup lui paraissaient là encore très incertaines ». Je ne comprends pas cette timidité, car n'a-t-on pas reconnu d'une façon incontestable des douzaines de mots persans et dans les Targoumim et dans le Talmud babylonien, et n'y a-t-il pas, d'un autre côté, beaucoup de mots grecs et latins dont l'explication est presque impossible ? Parmi les travaux préparatoires pour un futur dictionnaire des mots persans, M. D. a oublié de nommer les œuvres de mon père, qui en expliquent un grand nombre : ***Etymologische Studien*** (Breslau, 1871) ; ***Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde*** (Breslau, 1873) ; ***Beitrage zur rabb. Sprach-und Altertumskunde*** (Breslau, 1893). A ce propos, je ferai remarquer que plusieurs étymologies persanes données par Fleischer dans ses additions au Dictionnaire de Levy ont déjà été trouvées par mon père longtemps avant lui. Ce célèbre savant, et par son érudition et par son caractère, est au-dessus de tout soupçon, mais personne ne m'en voudra de rappeler ici la priorité pour mon père de ces trouvailles. Fleischer-Levy, I, 284 *a* : באזיארן *bâzyârân* ; cf. *Etym. Stud.*, 24-26. — I, 287 *a* : בסתקא *bestu* ; cf. *Etym. Stud.*, 59. — I, 288 *a* : ברדחא *berch* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — 432 *b* : גורקא, גורהרקא *gôrch* ; cf. *Zur rabb. Sprach-und Sagenk.*, 35. — I, 440 *b* : דואר *dâvar* ; cf. *Etym. Stud.*, 119. — I, 559 *b* : הרפתקא *refteh* ; cf. *Etym. Stud.*, 10. — I, 563 *b* : זנגאי *zangi* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — I, 563 *b* : זנדרקא *zendân* ; cf. *Etym. Stud.*, 130. — II, 210 *a* : טכטכא *tacht* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — II, 210 *a* : טסקא τάξις, arabe טקס ; cf. *Etym. Stud.*, 108. — II, 212 *b* : טשתקא *teschteh* ; cf. *Etym. Stud.*, 47. II, 448 *a* : כאר הזר גונא *châr hezâr gûneh* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — II, 452 *b* : כמכא *kâmeh* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — II, 454 *a* : כוספא *kuspah* ; cf. *Etym. Stud.*, 21. — III, 307 *b* : מחט arabe *mahata* (moucher la mèche) ; cf. *Etym. Stud.*, 7. — III, 718 *a* : נומרק *numruk* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — III, 719 *a* : נשדור *nuschâdir* ; cf. *Etym. Stud.*, 48 (Lagarde, *Ges. Abh.*, 9 auquel Fleischer renvoie ne cite pas la forme rabbinique). — III, 726 *b* : סיפוסקא *sepûseh* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 31. — IV, 228 *a* : פרגל *pergâl* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 30.

M. Dalman a pu se servir de beaucoup de manuscrits des Targoumim et il en donne la vocalisation, qui est souvent préférable à celle de nos édi-

Digitized by Google

tions. C'est surtout Onkelos que l'auteur a étudié avec attention, et il a marqué spécialement les mots qui se trouvent dans ce Targoum. Le dictionnaire des abréviations sera le bienvenu pour beaucoup de lecteurs, et si l'on peut lui faire un reproche, c'est qu'il est trop riche. Beaucoup d'abréviations qui ne sont justifiées que par le contexte et qui ne devinrent jamais usuelles grossissent inutilement le recueil. — Les corrections qui suivent ne doivent pas diminuer la valeur de l'œuvre de M. D., dont la fin, espérons-le, ne tardera pas à paraître : אבריי, nom du célèbre Amora, manque. M. D. ne cite qu'un nom אבי, abréviation de אביה. אביי dérive, comme on le sait, de la racine syriaque ביא « consoler » (= נחמני). — אבנימוס n'est pas Εὐνόμαος, bien que l'orthographe semble plaider pour cette étymologie, mais Οἰνόμαος. — אנטיקוסר, lire אנטיקנסר (v. *Monatsschrift*, XXXVII, 377), ἀντικένσωρ. — אפטוניות dérive de πουτάνη (*Z. rabb. Spr.*, 22). — גלטורי est probablement כגלטורי (au lieu de בגלטורי de notre texte) *siglatura* ; voir mes *Analekten*, 7. — גלופקרא dérive de κερβικάριον (*Et. St.*, 6). — גמילות חסדים signifie principalement la *charité* (v. *Revue*, XXXV, 50, sur Sira, III, 31). — גונדא (omis par Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 238) se trouve déjà dans une inscription sabéenne[1] et n'est donc pas emprunté au grec λοῦνδα. — האסטר, comme l'a bien vu Fleischer (Levy, I, 556 *a*) dérive du persan *hestu* « en effet ». — הרהון « gage » dérive du verbe sémitique הרהרין, qui se trouve en arabe aussi, et n'a aucune parenté avec ἀρραβών. — יחטא « diable » n'est pas sémitique, mais persan : *Yaht* (*Monatsschrift*, XXXVII, 6). — *Félix Perles.*

DAVID (M.). Das Targum Scheni, nach Handschriften hrsgg. u. mit einer Einleitung versehen. Berlin, Poppelauer, 1898 ; in-8° de VIII + 48 p.

DRIVER (S.-R.). The books of Joel and Amos, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1897 ; in-12 de 244 p.

DUBNOW (S.-M.). Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Berlin, Calvary, 1898 ; in-8° de VII + 89 p. (Traduit du russe par J. F. Berl).

GARLAND (G.-V.). The problems of Job. Londres, Nesbet, 1898 ; in-8° de 378 p.

GASNOS (X.) Etude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit français. Thèse de doctorat. Angers, impr. Burdin, 1897 ; in-8° de 254 p.

GAUTIER (Lucien). Souvenirs de Terre-Sainte. 2e édit., avec 60 illustrations. Lausanne, G. Bridel, 1898 ; in-8° de 348 p.

GINSBURG (C.-D.). The hebrew Bible. A series of 18 fac similes of mss. printed in Collotype by J. Hyat. Londres, Unicorn Press, 1898 ; in-f°.

GOLDSCHMIED (Rabb. Dr L.). Modernes Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1898 ; in-8° de 74 p.

Brochure pleine d'idées et de faits, qui se lit avec le plus vif intérêt.

GOLDSCHMIDT (Lazarus). Der babylonische Talmud. III. Band, 1. Lieferung. מסכת סוכה. Der Traktat Sukkah, übersetzt. Berlin, S. Calvary, 1898 ; in-4° de col. 1-216.

Ont déjà paru les t. I et II contenant *Berachot*, *Zeraïm*, *Schabbat*, *Eroubin*, *Pesahim* et *Yoma*, avec texte, notes et traductions. Le présent fascicule inaugure une autre forme de publication. A côté de l'édition avec textes et notes, paraîtra la traduction seule.

[1] גנד sur la stèle de Marib (communication de M. Hommel).

Digitized by Google

GUNNING (J.-H.). Jesaja XL-LXVI. Hebreuwsche Tekst. Rotterdam, Bredée, 1898 ; in-8° de 56 p.

Texte de ces chapitres restauré d'après les conjectures de l'auteur. Exemples : XL, 5, וראו כל בשר ישעו, au lieu de יחדו ; 6, וְאָמַר מה אקרא, au lieu de וְאָמַר ; וכל הדרו כציץ השדה, au lieu de חסדו ; 20, המסכן תמונת, au lieu de המסכן תרומה ; XLI, 1, ולאמים יחלו לתוכחתי, au lieu de יחליפו כח ; נגשו אזי דבֵּרוּ, au lieu de יגשו אז ידברו. C'est donc une tentative analogue à celle de Cornill et à celle de Graetz ; seulement, à la différence de ces exégètes, l'auteur n'indique pas les motifs de ses corrections : sont-elles suggérées par les variantes des anciennes versions ou sont-elles imaginées d'après le contexte ? sont-elles nouvelles, ou n'ont-elles pas été proposées déjà ? c'est ce qu'il ne dit pas. Nous n'avons pas trouvé sans surprise des restitutions fondées sur le système que nous avons esquissé à propos de l'Ecclésiastique. Ainsi יחלו לתוכחתי, pour יחליפו כח, suppose l'écriture de ces deux mots en abrégé. — A ce propos, nous ferons remarquer que Ben Sira prouve peut-être que la leçon massorétique était déjà courante, car ch. XLIII, 10-11, le parallélisme, מגדלי ה' הרימו קול מרוממיו החליפו כח et ולאמים יחליפו כח de ce verset d'Isaïe. — L'auteur va si loin en suivant ce système qu'au verset 2 du même chapitre, il corrige יתן en תשימם, correction bien peu heureuse, car la phrase signifierait : « Son épée les réduit en poussière, sa flèche en paille volante. » Or, si l'on comprend très bien l'image : « Il fait de son (de *leur* d'après les Septante) épée de la poussière et de sa flèche une paille volante » (c'est-à-dire il rend inoffensives leurs armes », rien ne serait plus étrange que d'assimiler des cadavres à la paille. M. G. a été séduit par l'analogie de וגבעות כמץ השים, verset 15, mais là, la figure convient admirablement à la pensée et au contexte. Outre ces corrections des leçons de la Massora, les versets sont distribués autrement que dans le texte reçu. Ainsi, entre XL, 19 et 20, est inséré XLI, 7.

HASTINGS (J.) et SELBIE (J.-A.). Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents including the biblical theology. Vol. I : A. Feasts. Edimbourg, Clark, 1898 ; in-4° de 880 p.

HOLLMANN (R.). Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten bis zum Beginn des babylonischen Exils. Jurjew, Karow, 1898 ; in-8° de 84 p.

HUMMELAUER (F. von). Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de IX + 132 p. (Biblische Studien, hrsgg. von O. Bardenhewer. 3. Band, 2. Heft.)

JASTROW (Morris). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahiâ ibn Dâwud of Fez known as Hayyûg, the arabic text now published for the first time. Brill, Leyde, 1897 ; in-8° de LXXXV et 271 pages.

Il y a longtemps que l'on attendait la publication du texte original des œuvres de Hayyoudj sur les verbes faibles et les verbes géminés. M. Jastrow, qui s'était chargé de cette tâche, l'a heureusement terminée et nous l'en félicitons sincèrement. Si l'on ne doit pas s'attendre à ce que le texte arabe de Hayyoudj fournisse des résultats nouveaux pour l'histoire de la grammaire hébraïque, il est néanmoins agréable de posséder l'œuvre du grand grammairien, tel qu'il l'a écrite. On avait les traductions d'Ibn Ezra et d'Ibn Chiquitilla, mais l'une est imprimée d'une manière défectueuse et l'autre a été parsemée d'additions qu'il était difficile parfois de distinguer du texte original. — Dans son introduction, M. Jastrow retrace brièvement la vie de Hayyoudj, d'ailleurs imparfaitement connue, et énumère et carac-

Digitized by Google

térise ses œuvres. M. Jastrow indique ensuite les manuscrits qu'il a eus à sa disposition. Il est regrettable que les manuscrits de Saint-Pétersbourg n'aient pu être utilisés par M. Jastrow qu'après que son texte avait déjà été établi. Les variantes ont été mises dans la liste des notes qui viennent à la suite de l'introduction et qui remplissent trente-cinq pages. Ces variantes ne sont pas toutes importantes et portent souvent sur des différences orthographiques. C'est dans la même liste que se trouvent les corrections que M. Jastrow a apportées à son texte et qui sont assez nombreuses. Un index des passages bibliques cités par Hayyoudj eût été fort utile, car beaucoup de mots irréguliers sont expliqués incidemment. M. Jastrow ou l'un de ses élèves rendrait service aux hébraïsants en faisant ce petit travail, sans lequel la publication des œuvres de Hayyoudj reste incomplète. — Nous signalons en terminant quelques fautes non relevées dans l'errata. P. 3, l. 10, il faut certainement קאיסא, au lieu de קיאסא, en parallélisme avec מסתמדא. — P. 8, l. 9. le daguesch du *yod* de וידבר et וישבר doit être supprimé. — P. 16, l. 8, lire אלמערוף, au lieu de אלמערוף. — P. 184, קלילא מא est très correct comme locution adverbiale. — P. 26, l. 13 et *passim*. Les manuscrits ont-ils réellement זא au lieu de זאי, qui est la forme correcte? — *Mayer Lambert*.

KIESLER (Heinrich). Judenthum und moderner Zionismus. Vienne, M. Breitenstein, 1897; in-8° de 31 p.

KRAUSS (Samuel). Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Teil I. Berlin, S. Calvary, 1898; in-8° de XVI + 349 p.

Un de nos collaborateurs rendra compte prochainement de cet important travail.

MODONA (Leonello). Rime volgari di Immanuele Romano, poeta del XIV secolo, nuovamente riscontrate sui codici e fin qui note. Parme, impr. Pellegrini, 1898; in-8° de 42 p.

PAVLY (Jean de). שלחן ערוך Rituel du Judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné des notes et remarques de tous les commentateurs. T. II. Orléans, impr. G. Michau, 1898; in-8° de 170 p.

PAVLY (Jean de). קריה נאמנה. La cité juive. Orléans, G. Michau, 1898; in-4° de 85 p.

C'est la première partie d'un travail sur l'esprit du judaïsme. « On y examine la quintessence de la loi, de la morale et des croyances. Le second volume, formant la partie pratique, nous familiarise avec la vie publique et privée du Juif. « J'ai pensé, dit l'auteur, que, pour arriver à définir le Judaïsme, il valait mieux procéder en sens inverse de la méthode habituelle et étudier la vie d'un Juif pour en connaître les convictions intimes, les sentiments qui l'animent; en d'autres termes, j'ai pensé que ce n'est pas l'étude de la religion qui nous fera connaître le Juif, mais qu'au contraire il fallait surprendre la religion juive là où elle a fait véritablement sa demeure : dans une cité de vrais croyants. Partant de ce principe, j'ai essayé de reconstruire par la pensée une cité juive telle qu'elle existait avant la dispersion du peuple d'Israël. Je me suis servi, à cet effet, de ces parties de la Mischna seulement qui ne sont pas contestées; des sentences et des récits des Thanaïths des deux Talmuds et des Midrashim, qui ont enseigné peu après la destruction de Jérusalem; enfin, du Zohar dont le fondateur, déjà nommé (Siméon, fils de Johaï; commencé par cet auteur, le Zohar a été achevé à la fin du VIIe siècle), ainsi que les principaux rédacteurs ont vécu vers la même époque. C'est à l'aide de ces documents authentiques et irré-

Digitized by Google

futables que j'ai reconstitué la vie publique et privée des Juifs primitifs. » Nous croyions tout d'abord que M. de P. se proposait de décrire les croyances, institutions et mœurs des Juifs de nos jours et de déterminer ainsi l'idéal qui, à leur insu peut-être, les dirige. Le travail eût été très instructif et on eût compris ainsi que le Zohar fût invoqué pour l'histoire de certaines idées et coutumes qui sont aujourd'hui celles de beaucoup de Juifs, même de ceux qui rejettent l'autorité de la Cabbale. Mais, puisque M. de P. veut reconstruire la cité des Juifs primitifs, le Zohar, à notre avis, qui est celui de tous les savants juifs, ne saurait pas fournir de matériaux. Il est impossible, pour celui qui a jamais comparé les passages du Zohar à ceux du Talmud et des Midraschim qu'il copie, de ne pas reconnaître que l'auteur de cette compilation a utilisé les monuments les plus récents de la littérature talmudique et midraschique. M. Bacher a ici même montré qu'il avait même emprunté la technologie des exégètes espagnols du XIIe siècle. Il faut donc résolument écarter le Zohar pour cette œuvre de restauration. En outre, même les documents dont l'authenticité n'est pas douteuse, comme ceux du Talmud et des Midraschim, doivent encore être classés; ils ont conservé, même pour la période des Tannaïm, les traces de conceptions diverses, de tendances opposées, de phases successives dans le développement de la pensée et des institutions juives. Il faut donc se garder de mettre sur le même plan tout ce qui peut se rapporter aux *six* siècles qui précèdent et suivent l'ère chrétienne. Encore plus faut-il s'abstenir de faire entrer dans le même tableau des traits empruntés à la littérature rabbinique palestinienne et à celle des apocryphes ou philosophes proprement alexandrins. La *Sagesse* n'a pas exercé sur les Juifs de la Palestine la même influence que l'Ecclésiastique (que l'auteur nomme souvent l'Ecclésiaste), si même elle a jamais été lue. En d'autres termes, au point de vue scientifique, une reconstitution de la cité juive avant la dispersion d'Israël ne nous paraît pas possible avec les matériaux recueillis par M. de P. L'ouvrage d'Edersheim, très incomplet, puisqu'il élimine les croyances, et quoique empreint de partialité, nous paraît mieux remplir le programme. Mais ces réserves faites, nous sommes heureux de rendre hommage à la science de l'auteur, à son réel talent d'exposition, à l'élévation de ses pensées et à la solidité de son érudition. Ancien professeur à l'École du Sacré-Cœur de Lyon, il n'en a pas moins de sympathie pour les idées et les mœurs qu'il décrit, il sait les apprécier avec impartialité et même les défendre avec chaleur et autorité. La lettre dédicatoire au cardinal Serafini Cretoni, qui est en tête de l'ouvrage, est à la fois un témoignage de haute raison et un acte de courage. Il faut tant d'héroïsme aujourd'hui pour ne pas craindre de dire la vérité !

Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt Leopold Cohn et Paulus Wendland. Vol. II. ed. Paulus Wendland. Berlin, Reimer, 1897; in-8° de XXXIV + 314 p. (De posteritate Caini, De Gigantibus, Quod deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami).

ROSENBLÜTH (S.). Die Seelenbegriffe im Alten Testament. Berne, Steiger 1898 ; in-8° de 62 p. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsgg. von L. Stein).

SACHS (Hirsch). Die Partikeln der Mischna. Inaugural-Dissertation. Berlin, Mayer et Müller, 1898 ; in-8° de 51 p.

SAMTER (N.). Judenthum und Proselytismus. Vortrag. Breslau, Jacobsohn, 1897 ; in-8° de 40 p.

SAX (B.). Le prisme de Sennachérib dans Isaïe. Paris, Leroux, 1897; 6 p. in-4°. (Extrait de la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. IV, n° 2, 1897).

Digitized by Google

Isaïe, x, 13-14, fait ainsi parler le roi d'Assyrie (Sennachérib) : « Et j'ai déplacé les bornes des peuples, et leurs provisions, je les ai pillées... Et ma main a trouvé comme dans un nid les richesses des peuples... » Or l'inscription du prisme découvert par Taylor et qui est répétée sur les taureaux de Kouyoundjik, met dans la bouche du même roi ces mots : « Mais Ezéchias n'avait pas fait sa soumission..., j'ai emmené captives 200,150 personnes... des femmes, des chevaux, des ânes, des mulets, des chameaux, des bœufs et des moutons sans nombre. Quant à lui (Ezéchias), je l'enfermai dans la ville d'Ursalemmi, sa capitale, comme un oiseau dans une cage... J'ai séparé de leur pays les villes que j'avais prises ; je les ai données à Metenti, roi de la ville d'Azdod ; à Padi, roi de la ville de Migron, et à Ismi-Bel, roi de Gaza. J'ai diminué son royaume... » Puis vient l'énumération de la partie la plus riche du butin. La coïncidence de ces deux discours, et, en particulier, des images *comme d'un oiseau dans une cage* et *comme dans un nid*, fait supposer à M. Sax qu'Isaïe avait sous les yeux l'inscription assyrienne. — Le même prisme de Taylor se rencontre avec un autre passage du prophète, Isaïe, xxxvii, 24 et 25 : « Par tes serviteurs tu as outragé le Seigneur et tu as dit : « Avec la multitude de mes chariots, je suis monté sur *le haut des montagnes*, dans la partie la plus extrême du Liban et j'ai coupé les plus élevés de ses cèdres et les plus beaux de ses cyprès, et je suis arrivé jusqu'à *son extrême sommet*, *à la forêt* de son Carmel. J'ai creusé et *j'ai bu de l'eau*, et j'ai desséché, de la plante de mes pieds, tous les torrents encaissés. » Inscriptions du prisme : Sennachérib parlant des tribus du pays de Nipour dit : « Elles avaient perché leurs demeures *comme des nids d'oiseaux*, en citadelles imprenables, au-dessus des monticules du pays de Nipour *sur de hautes montagnes*, et ne s'étaient pas soumises. Les débris des torrents, les fragments des *hautes et inaccessibles montagnes*, j'en façonnai un trône, j'aplanis une des cimes pour y poser ce trône, et *je bus l'eau* de ces montagnes, *l'eau auguste*, *pure*, afin d'étancher ma soif. Quant aux hommes, je les surpris dans *les replis des collines boisées*... » M. Sax détermine ensuite la date de rédaction de ces divers passages. — A supposer que les rencontres d'expressions soient tout à fait convaincantes, il faudrait qu'Isaïe fût allé en Assyrie et y eût déchiffré ces lignes écrites en caractères cunéiformes, ou qu'une copie, traduite en hébreu, lui eût été apportée en Judée. C'est une objection que nous prenons la liberté de soumettre à l'auteur de cette curieuse notice.

SCHWAB (M.) Inscriptions hébraïques en France du VIIe au XVe siècle. Paris, imprimerie nationale, 1898; in-8° de 40 p. (Extrait du *Bulletin archéologique*, 1897).

Le présent mémoire a été lu par notre excellent confrère et ami M. S. au dernier Congrès des Sociétés savantes. Il répondait à cette question du programme : « Rechercher les épitaphes, inscriptions de synagogues, graffites, en langue et en écriture hébraïques, qui n'ont pas encore été signalés, ou imparfaitement publiés jusqu'à présent. » Grâce au zèle de M. S., nous possédons maintenant un catalogue complet de toutes les inscriptions juives de France connues jusqu'à ce jour. A celles qui avaient été déjà publiées, et dont M. S. a rectifié le déchiffrement, en sont jointes de nouvelles, entre autres celle de Narbonne, dont il a été traité dans cette *Revue*. Ces documents ne jettent pas une grande lumière sur l'histoire des Juifs de ce pays ; mais il était bon qu'on les réunît, et il faut savoir gré à M. S. de s'être chargé de cette tâche et de s'en être acquitté avec succès.

SINGER (Wilhelm). Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Theil : Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Hongrie), Ed. Singer, 1898 ; in-8° de 323 p.

Compte rendu dans le prochain fascicule.

Digitized by Google

Strack (Hermann-L.). Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, mit eingehender Angabe der Litteratur. Fünfte, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Munich, C.-H. Beck, 1898; in-8° de VIII + 233 p.

Cette Introduction à la Bible et aux Apocryphes en est à sa cinquième édition, ce qui prouve le succès qu'elle a obtenu auprès des théologiens. Tout en étant bref, M. Strack a suffisamment développé les points essentiels de la critique biblique, par exemple, le vocabulaire des différentes sources du Pentateuque. La littérature exégétique et critique est donnée d'une manière aussi complète qu'on peut le désirer, et M. Strack l'a mise au courant des derniers travaux. Sous ce rapport, l'Introduction de M. Strack est particulièrement utile à consulter. — *M. L.*

Steinschneider (Moritz). Die hebräischen Handschriften der K. Hof-u. Staatsbibliothek in München. 2. grossenteils umgearbeitete Auflage. Munich, Palm, 1895; in-8° de X + 277 p.

Nous venons un peu tard pour rendre compte de cette deuxième édition du Catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque de Munich, mais nous avons pour excuse que l'ouvrage ne nous a été envoyé que récemment. Nous reconnaissons sans peine, d'ailleurs, qu'il nous faudrait beaucoup de temps encore pour juger avec compétence une œuvre de cette nature. On sait ce qui distingue les catalogues dus au Nestor de la bibliographie hébraïque. Quand même ils n'imitent pas le fameux Catalogue des livres hébreux de la Bodléienne, catalogue qui est, en réalité, une histoire détaillée de la littérature juive, ils offrent ceci de commun avec cet *opus magnum* de l'illustre savant d'être des répertoires manuels d'un prix inestimable. M. S., en effet, ne se borne pas à décrire les mss., à relever dans chacun les notices intéressantes pour la vie de l'auteur, ou pour la science en général, il indique toujours les autres mss. semblables qui se trouvent dans les diverses bibliothèques, les comparant entre eux ou avec les imprimés, il apprend si l'ouvrage est inédit et, dans le cas contraire, énumère les éditions qui en ont été faites; bien mieux, par des notes concises, qui ont parfois l'air d'équations algébriques, il dit l'essentiel sur l'ouvrage en question et renvoie aux plus importants travaux qui lui ont été consacrés. Il suffit donc qu'un livre se trouve en ms. dans les bibliothèques dont il a dressé le catalogue, pour qu'on en sache immédiatement l'essentiel. Une deuxième édition d'un de ces Catalogues n'est pas seulement utile pour la connaissance des acquisitions nouvelles de la Bibliothèque à laquelle il est consacré, mais pour celle des études récentes provoquées par les ouvrages qui figuraient dans la première édition. Comme de juste, le Catalogue se termine par d'excellents *indices*, des auteurs, des copistes, des propriétaires des mss., des titres, des anonymes, des localités. En outre, plusieurs appendices donnent : 1° la liste des autorités citées par Zahravi, par Isak Akko, par l'auteur du לקט קצר, des passages du Zohar qui se trouvent dans les divers mss. de Munich avec renvoi à l'édition de Mantoue — l'ordre suivi est celui des chapitres du Pentateuque, — la copie d'un texte de Mordechaï Rossello intéressant pour l'histoire, etc. — Si l'on se rappelle que M. S. a célébré il y a deux ans son quatre-vingtième anniversaire, on ne pourra qu'admirer la fécondité d'une vieillesse toujours jeune qui nous vaut de si remarquables travaux.

Weissberg (Max). Die neuhebräische Aufklärungs-Literatur in Galizien. Eine literar-historische Charakteristik. Vienne, M. Breitenstein, 1898; in-8° de 88 p.

Wildeboer (G.). Die Sprüche. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de XXIV + 95 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hragg. von K. Marti. XV. Abteilung).

Digitized by Google

Year book of Central conference of American rabbis for 1897-98 = 5658. Cincinnati, May et Kreidler, 1898 : in-8° de LVIII + 79 p.

Contient les conférences suivantes, qui ont toutes un caractère populaire : The theology of the old Prayer = Book, par Max Margolia ; — The Rabbi as a public man, par J. L. Leucht ; — Eulogy in memory of Rabbi Israël Joseph, par Rabbi Joseph Stolz ; — A few words about funeral reforms, par Leo M. Franklin ; — Gibt es Dogmen im Judenthum, par H. Felsenthal.

4. *Notes et extraits divers.*

= = M. David Kaufmann vient de publier, dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie* (t. XI, fasc. 3) de Ludwig Stein, une remarquable étude sur la diffusion du *Guide des égarés* de Maïmonide dans la littérature universelle (*Der « Führer » Maimûni's in der Weltlitteratur*). Nous nous réservons d'en rendre compte dans le prochain numéro.

= = *Un nouveau dictionnaire hébreu.* — C'est de Jérusalem que nous vient ce nouvel instrument de travail. Jusqu'ici la Palestine ne nous envoyait que des novelles et consultations rabbiniques, des élucubrations mirifiques ; voici qu'une révolution s'opère dans ce pays devenu le point de mire de tant de Juifs de nos jours. Une génération nouvelle ne croit pas être infidèle aux traditions en cultivant la langue hébraïque et en étudiant avec les exigences modernes les œuvres du passé. Les publications de M. Luncz en sont une preuve entre beaucoup d'autres, celle de M. Ben Jehuda le démontre également. Sous le titre de מלון, cet auteur, connu par son journal hébreu הצבי, a entrepris de dresser le vocabulaire de tous les mots anciens et modernes qui peuvent servir à la résurrection de l'hébreu comme langue vivante. Si l'ouvrage n'avait que cette destination, nous pourrions en discuter l'utilité. Mais il offre des avantages bien plus sérieux. Celui qui étudie les divers monuments de la littérature juive, est obligé, pour la période ancienne, de recourir à plusieurs dictionnaires, à celui de la Bible, à ceux du Talmud, des Midrachim. Quand il aborde le moyen âge, son embarras est grand : aucune aide pour la langue des poètes hébreux de ce temps, des livres de science, traductions ou œuvre originales, philosophie, théologie, grammaire, sciences exactes, etc. S'il s'avise de vouloir comprendre les termes employés dans le néo-hébreu, il est encore plus désorienté. Le dictionnaire de M. B. J. vient répondre à tous ces *desiderata* : on y trouvera le matériel de la langue hébraïque aux différentes phases de son développement. L'ouvrage est rédigé en hébreu, mais tous les mots dont il est traité sont rendus en français et en allemand. Il se publie par livraisons et formera quatre volumes. Nous souhaitons bon succès à l'auteur, dont l'entreprise est digne de toutes ces sympathies.

= = M. Emile Durkheim, professeur de sociologie à la Faculté des lettres de Bordeaux, a entrepris de rendre compte annuellement de tous les travaux rentrant dans le domaine de la sociologie. La science des religions en faisant incontestablement partie, M. D. a accordé une place, dans son *Année sociologique* (Paris, Hachette, 1898), à la bibliographie des ouvrages et articles relatifs à la religion d'Israël. L'idée est excellente, mais l'application n'en est pas facile. Il faut, pour cela, des savants con-

Digitized by Google

naissant, d'une part, les questions relatives à la religion hébraïque et juive — et combien y en a-t-il en France? — et, d'autre part, sachant en tirer ce qui intéresse la sociologie. Outre ces comptes rendus, l'*Année sociologique* renferme des mémoires originaux ; celui de M. D. sur *la prohibition de l'inceste et ses origines* mérite la plus sérieuse attention.

= = *L'antisémitisme et l'accusation de meurtre rituel.* — Un ecclésiastique, le Père Constant, a publié, en 1896, un ouvrage, *Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire* (Paris, Gaume et Cie), où il essaie de démontrer que les mesures prises par l'Eglise contre les Juifs sont empreintes de la plus profonde sagesse. Afin de faire pénétrer plus facilement la conviction dans l'esprit de ses lecteurs, il a cru nécessaire, comme il dit, de présenter le peuple juif sous son vrai jour. Suit alors la longue série d'absurdités, de calomnies, de fables ridicules répétées depuis des siècles par tous les ennemis des Juifs. La collection ne serait naturellement pas complète s'il y manquait la fameuse accusation de meurtre rituel. Pour prouver que cette odieuse accusation est vraie, le Père Constant invoque la béatification de l'enfant Simon de Trente, l'autorité des papes, la science des Bollandistes et... la *France juive* de M. Edouard Drumont!

Une revue catholique anglaise, *The Month*, dans son numéro de juin, publie, sous la signature de M. Herbert Thurston, une réfutation de cette dernière accusation (*Antisemitism and the charge of ritual murder*, p. 561-574). Les arguments opposés par le publiciste anglais au Père Constant sont ceux qui ont déjà été exposés mainte et mainte fois par des écrivains juifs et chrétiens. M. Herbert Thurston les résume ainsi :

1° On ne rencontre absolument aucune trace de prescription concernant le meurtre rituel ni dans le Talmud ni dans aucun autre ouvrage religieux, car depuis trois siècles qu'ils scrutent tous les livres hébreux avec un zèle avivé par la haine, les ennemis des Juifs n'ont pas découvert un seul passage qui prouve l'existence d'un tel usage.

2° Nous savons, non seulement par les déclarations solennelles de Juifs honorables, mais aussi par le témoignage de rabbins convertis au christianisme et de la plus haute moralité, qu'il n'existe chez les Juifs aucune tradition orale qui justifie cette accusation.

3° Dans les cas où un meurtre a été effectivement commis par des Juifs sur un enfant chrétien [1], l'enquête a seulement démontré la réalité du crime, mais n'a jamais pu prouver qu'il s'agissait d'un meurtre rituel.

4° On connaît de très nombreux cas où cette accusation a été dirigée contre les Juifs, mais où les juges, malgré la surexcitation et la colère de la foule, ont eu le courage de proclamer l'innocence des inculpés.

5° Plusieurs papes et de hauts dignitaires de l'Eglise ont déclaré formellement, après de minutieuses recherches, que le judaïsme ne prescrit pas le meurtre rituel.

6° La béatification de Simon de Trente et d'André de Rinn, ces prétendues victimes du fanatisme juif, ne prouve nullement que l'Eglise croit au meurtre rituel, car la bulle pontificale instituant le culte de ces

[1] M. Herbert Thurston mentionne en note deux cas de ce genre, dont l'un est l'histoire du saint enfant de la Guardia. On se rappelle peut-être l'étude que M. Isidore Loeb a publiée dans la *Revue*, XV, 203-232, et où il a montré que *cet enfant n'a jamais existé*.

Digitized by Google

soi-disant martyrs dit qu'ils ont été tués *in odium fidei*, mais non pas en vue d'un usage religieux.

Mais l'intérêt de cette étude du *Month* est peut-être moins dans les arguments présentés contre l'accusation de meurtre rituel, que dans ce fait que cette revue, qui est un organe catholique (*a catholic Magazine*), reproche vivement aux croyants catholiques qui répètent avec tant de complaisance cette infâme calomnie contre les Juifs, d'oublier que des accusations analogues ont été portées, et cela tout récemment encore, par les « antipapistes » contre les catholiques anglais. « Ni les protestations, dit M. Herbert Thurston, ni la force de l'évidence ou de la logique, ni les affirmations des personnes les plus autorisées, ni les preuves attestant la mauvaise foi ou l'ignorance des accusateurs ne peuvent empêcher que ces calomnies ne soient sans cesse répétées... et l'on admet comme un principe que la déclaration la plus solennelle d'un catholique est sans valeur s'il essaie de défendre l'honneur de sa religion. » Et il termine son étude par ces lignes que le cardinal Manning a écrites, au sujet de l'accusation de meurtre rituel, à M. le grand-rabbin Adler, de Londres : « Vous avez raison de croire que je réprouve absolument des accusations aussi odieuses. » — *Moïse Bloch*.

ISRAEL LÉVI.

VENETIANER (Ludwig). **Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte.** (Separat-Abdruck aus Dr A. Brüll's « Populär-wissenschaftliche Monatsblätter »). Francfort, Brönner, 1897 ; 18 p. in-8°.

La fête éleusinienne retrouvée que M. Venetianer dans le rituel de Jérusalem est la שמחת בית השואבה « fête du puisement de l'eau » ou « de la maison de la puiseuse » (p. 6), qui commençait le soir du premier jour des Tabernacles. Les prêtres et les lévites descendaient dans le parvis des femmes, éclairé par de hauts candélabres d'or ; des hommes pieux, porteurs de flambeaux, venaient chanter et danser devant les candélabres ; au chant du coq, on se mettait en route pour la fontaine de Siloé ; on y puisait de l'eau dans des vases d'or, puis l'on rentrait au temple. Deux vases de gypse placés à l'est et à l'ouest de l'autel devaient recevoir, le premier du vin, l'autre de l'eau ; le prêtre faisait la libation et versait dans le vase de l'ouest l'eau du Siloé, en ayant bien soin de lever les bras. La Bible ne fait aucune allusion, au moins apparente, à ces cérémonies. Elles sont décrites dans Mischna *Soucca*, v, 1-4 ; iv, 9 ; *Tosefta* (éd. Zuckermandel), *Soucca*, iv, 1-9, et Talmud *Soucca*, 50 *a*-53 *b*. M. V. y voit une contrefaçon de la fête des πλημοχόαι, célébrée le 6e jour des Grandes Eleusinies : les initiés allaient puiser dans deux cruches de terre l'eau qui devait être versée au pied de l'autel. De part et d'autre il y a deux libations, l'une du côté de l'Ouest, l'autre du côté de l'Est, de part et d'autre mêmes chants, mêmes lumières, même joie mystique. Les

Digitized by Google

dates des deux fêtes concordent (15 Tischri, 15 Boedrómion). M. V. se donne beaucoup de mal pour multiplier les analogies.

Graetz attribuait l'institution de la שמחת בית השואבה à la reine Salomé Alexandra (78-69); M. V. la croit plus ancienne. Ce sont les grands-prêtres hellénistes du temps des Macchabées qu'il rend responsables de la contamination du culte juif par les mystères d'Eleusis. — Leur imitation me semble trop discrète. Il y a plutôt entre les deux fêtes analogie que similitude. — M. V. conclut bien vite au silence absolu de l'Ancien Testament. L'allusion est au moins possible dans Isaïe, XII, 3[1]. Accordons à M. V. que ce passage n'est pas un document suffisant; mais n'y vit-on qu'une métaphore, encore faudrait-il l'expliquer. Je vois une allusion plus lointaine au même rite dans I Samuel, VII, 6[2].

L'absence de toute prescription dans la loi au sujet du puisement de l'eau prouve simplement que le rite n'a pas été interdit ou modifié. Il faisait partie de l'ancienne religion populaire d'Israël, dont les débris, chers aux Pharisiens, étaient rejetés par les Sadducéens. — Une fête semblable était célébrée à Hiérapolis (Membedj). On allait deux fois l'an en procession puiser de l'eau à l'Euphrate, on la rapportait dans des vases scellés et on la versait dans le temple[3]. — A Babylone, le 2 Nisan, à la première heure de la nuit, le grand prêtre va prendre dans sa main de l'eau de l'Euphrate, qu'il doit répandre devant Bel[4]. C'était probablement un charme pour faire tomber la pluie. Le rituel des fêtes agraires comporte un épisode où les eaux, les sources, les fleuves jouent un rôle (bain sacré, aspersion, etc.). Un même rite put être pratiqué indépendamment à Jérusalem et à Eleusis.

HENRI HUBERT.

---

[1] ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה ואמרתם ביום ההוא.
[2] ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני יהוה.
[3] Lucien, *De Dea Syria*, 48-9; Rob. Smith, *Relig. of the Semites*, p. 232.
[4] IV R. 46, 1 sqq.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.) Erreurs récentes concernant d'anciennes sources historiques 197
BAUER (J.). Le chapeau jaune chez les Juifs comtadins 53
BÜCHLER (Ad.). La relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand 1
EPSTEIN (A.). Les Saboraïm 221
KAUFMANN (D.). I. Un manuscrit du Mischné Tora 65
II. La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun 286
III. R. Don Aschkenasi, exégète 287
KRAUSS (S.). Le traité talmudique « Déréch Eréç » ..... 27 et 205
LAMBERT (Mayer). Le Cantique de Moïse (Deut., XXXII) 47
LÉVI (Israël), Le tombeau de Mardochée et d'Esther 237
Nicolas Antoine, un pasteur protestant brûlé à Genève en 1632 pour crime de Judaïsme 161
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIIIe siècle (*fin*) 75

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Contribution à l'onomastique juive 103
II. R. Sabbataï, amora palestinien du IIIe siècle 301
KAUFMANN (D.). Menahem di Fano et les ouvrages de Moïse Corduero et d'Isaac Louria 108
KRAUSS (S.). Apiphior 105
LAMBERT (Mayer). I. La dittographie verticale 101
II. Le verbe מרחת 102
III. Notes exégétiques 293
LÉVI (Israël). La mort de Yezdegerd d'après la tradition juive. 294
POZNANSKI (S.). I. Encore l'inscription n° 206 de Narbonne 111
II. Un fragment de l'original arabe du traité sur les verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'am 298
SCHWAB (M.). Une Bible manuscrite de la Bibliothèque nationale. 112

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE.

BLAU (L.). Die hermeneutische Analogie in der talmud. Literatur, par Ad. SCHWARZ 150
HUBERT (Henri). Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen, Tempel, par L. VENETIANER 317
LAMBERT (Mayer). Historisch-comparative Syntax der hebr. Sprache, par Ed. KÖNIG 143
LÉVI (Israël). Revue bibliographique (2e semestre 1897 et 1er semestre 1898) ..... 115 et 304

ACTES ET CONFÉRENCES.

Allocution de M. Maurice VERNES, président V
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 5 février 1898 I
Procès-verbaux des séances du Conseil XXIV
Rapport de M. Lucien LAZARD, secrétaire, sur les publications de la Société pendant l'année 1897 XV
Rapport du trésorier I

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Bl.

TOME TRENTE-SEPTIÈME

AKADEMIE FÜR DIE WISSENSCHAFT DES JUDENTHUMS

a7

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1898

Digitized by Google

Digitized by Google

QUELQUES DATES IMPORTANTES

DE LA CHRONOLOGIE DU 2E TEMPLE

A PROPOS D'UNE PAGE DU TALMUD *(Aboda Zara*, 8 *b)*

RAPPORTS ENTRE ROME ET LA JUDÉE. — DURÉE DES DYNASTIES ASMONÉENNE ET HÉRODIENNE. — APOGÉE DE LA PUISSANCE DES ASMONÉENS. — DÉCADENCE DU JUDAÏSME EN JUDÉE. — ÈRE NATIONALE DURANT LE SECOND TEMPLE.

Il est dit, dans *Aboda Zara*, 8 *b*, à propos des fêtes non-juives : « Qu'est-ce que la fête de *cratèsis?* R. Juda dit, au nom de » Samuel : C'est le jour où Rome se saisit du pouvoir royal [1]. » Objection : Une baraïta, énumérant également les fêtes non- » juives, compte comme deux fêtes distinctes et la fête de *cra-* » *tésis* et l'anniversaire du jour où Rome s'empara du pouvoir » royal? R. Joseph répond : C'est que deux fois Rome se saisit du » pouvoir royal : à l'époque de la reine Cléopatre et à l'époque » des Grecs [2].

» R. Dimi dit : Par trente-deux fois les Romains livrèrent ba- » taille aux Grecs. Ce ne fut qu'après s'être associé les Juifs » qu'ils devinrent victorieux [3]. Voici quelles furent les conditions » du pacte conclu entre Rome et les Juifs : Le chef suprême » (litt. le roi) et l'hyparque seront choisis alternativement l'un » parmi les vôtres, l'autre parmi les nôtres... Ce pacte, pendant » vingt-six ans, les Romains l'observèrent fidèlement. Plus tard » ils réduisirent les Juifs sous le joug. »

[1] De l'hégémonie.

[2] Par les Grecs, le Talmud entend la dynastie des Séleucus de Syrie. Cette dynastie prit fin en 64, détrônée par Pompée.

[3] Au sujet de l'aide fournie par les Juifs à César, à Alexandrie, voir *Antiq.*, XIV, VIII, 1, 2, 3; *B. J.*, I, IX, 3, 5.

Digitized by Google

Ce changement de la politique des Romains à l'égard des Juifs est confirmé, d'après le Talmud, par la tradition suivante :

« R. Kahana dit : Quand R. Ismaël, fils de R. Yosé, tomba ma-
» lade, les sages lui mandèrent : « Rabbi, dis-nous encore les deux
» ou trois choses que tu nous as enseignées au nom de ton père. »
» — Il répondit : « Cent quatre-vingts ans avant la destruction du
» Temple, l'empire s'étendit sur Israël ; — quatre-vingts ans
» avant la destruction du Temple, on décréta l'impureté de la
» terre des gentils et des vases de verre ; — quarante ans avant
» la destruction du Temple, le Sanhédrin alla siéger au Bazar. »

Ce qui signifie, d'après R. Nahman b. Isaac, qu'il cessa volontairement de prononcer des sentences capitales.

D'autre part, R. Yosé avait dit :

« L'empire persan domina sur Israël, avant la destruction du
» Temple, 34 années ; l'empire grec domina sur Israël, avant la des-
» truction du Temple, 180 ans ; la dynastie asmonéenne, avant la
» destruction du Temple, 103 ans ; la dynastie d'Hérode, avant la
» destruction du Temple, 103 ans. »

Or, comme, d'après le Talmud, il est indubitable, d'autre part, que Rome domina la Judée pendant les deux dernières périodes de l'histoire politique d'Israël, celle de la dynastie asmonéenne et celle de la dynastie d'Hérode, dont le total, d'après R. Yosé est de 206 ans, le Talmud concilie l'assertion de R. Ismaël avec celle du père de celui-ci, en disant que, pendant 26 ans, les Romains agirent avec les Juifs en alliés sincères et loyaux, laissant aux Juifs leur liberté, et que durant 180 autres années ils les réduisirent à l'état de vassaux ou de sujets. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre ces mots פשטה מלכות, le mot מלכות désignant incontestablement, d'après le Talmud, l'empire romain.

De plus, en additionnant les 206 années de ces deux dernières périodes avec les 180 années de la période de la domination « grecque » et la période de la domination persane, de 34 ans, d'après R. Yosé, on obtient la somme de 420, ce qui est le chiffre donné pour la durée complète du second Temple dans le passage suivant de *Yoma*, 9 *a* :

« Rabba bar bar Hanna disait au nom de R. Yohanan : Le pre-
» mier Temple dura 410 ans ; dix-huit pontifes le desservirent suc-
» cessivement. Le second temple dura 420 ans et fut desservi par
» plus de trois cents pontifes. Si on retranche du chiffre total les
» 40 années du pontificat de Siméon le Juste, les 80 années du
» pontificat de Jean Hyrcan, les 10 années du pontificat d'Ismaël
» b. Fabi et, d'après quelques-uns, les 11 années du pontificat de
» R. Eléazar b. Harsom, il ne reste plus, en moyenne, une année
» pour chacun des autres pontifes. »

Digitized by Google

Y eut-il vraiment, durant le second Temple, tant de pontifes successifs? Josèphe en compte cinquante et un[1]. Il doit en oublier. Mais, sans nous arrêter à ce chiffre de trois cents pontifes, chiffre purement hyperbolique, dans ces deux passages qui sont correspondants et semblent se compléter mutuellement, que d'assertions étranges, les unes manifestement contraires à la vérité, d'autres sans intérêt appréciable, sans lien entre elles et n'ayant de commun qu'une inexactitude en quelque sorte flagrante! L'une, par exemple, appartenant à l'histoire politique, se rapporte à l'établissement d'un régime; une autre touche à une question de rite; la troisième à une modification dans le fonctionnement de la machine judiciaire. Quel rapport entre ces trois faits dont, je ne dirai pas la succession, mais la réalité même reste encore à prouver et paraît extrêmement douteuse? Enfin, quel intérêt si grand y avait-il à savoir la date exacte et précise de l'année où les rabbins lancèrent l'interdit sur les terres des gentils? Cette mesure, qui n'était pas nouvelle, d'ailleurs, avait-elle une valeur quelconque pour d'autres que pour ceux qui la décrétèrent en même temps qu'ils décrétaient l'impureté des vases faits de telle ou telle matière?

Il n'est pas vrai, d'autre part, que Rome ait dominé en Judée dès l'avènement de la dynastie des Macchabées. Si elle intervient entre les princes de cette maison d'une façon souveraine, c'est en 63, pour trancher en faveur de Jean Hyrcan II le litige que portèrent devant Pompée Hyrcan et Aristobule. C'est en 163, d'après le livre des Macchabées et de Josèphe, que Juda envoie une ambassade à Rome, que Rome, si le fait, bien douteux d'ailleurs, est vrai, est devenue l'alliée des Juifs. Le premier de ces deux faits nous reporte à 233 ans, le second à 133 ans avant la destruction du Temple, c'est-à-dire à une distance l'un de l'autre, non de vingt-six ans, mais juste d'un siècle. Dans tous les cas, le chiffre de 180 appliqué à la durée de la domination romaine en Judée ne répond à rien de réel.

Il n'est pas vrai non plus que la domination persane n'ait duré que trente-quatre ans. Il y a là une des plus grosses erreurs qui aient pu porter sur un fait de l'histoire. Il n'est pas vrai, par conséquent, que la période complète du second Temple ait été, comme l'affirme le passage de *Yoma*, de quatre cent vingt ans. L'erreur dans la somme est naturellement égale à celle qui porte sur le chiffre particulier. Elle atteint, comme on le sait, le chiffre énorme de cent quatre-vingts ans!

[1] *Ant.*, XX, x, 2 et s.

Digitized by Google

Nous nous proposons de répondre à toutes les questions que nous venons de poser, de rechercher les parcelles de vérité renfermées dans ces traditions diverses, le caractère commun de ces faits d'une nature si variée, ce que cette page du Talmud, trop dédaignée, à notre avis, par les historiens du judaïsme, peut valoir comme contribution à l'ensemble des documents qui ont formé les matériaux de l'histoire de la dernière période de la nationalité juive.

I

Remarquons, tout d'abord, que les traditions rapportées dans les deux passages du Talmud ont été recueillies par des docteurs vivant assez longtemps après les époques ou les périodes dont ils ont prétendu vouloir fixer la date ou la durée. Le plus ancien d'entre eux, R. Yosé, florissait un siècle après la destruction du Temple. Les autres, R. Nahman, R. Dimi, R. Kahana, R. Joseph, sont de beaucoup postérieurs. Ces traditions leur sont parvenues, le plus souvent, par voie orale, témoin le fait même de R. Ismaël, fils de R. Yosé. On veut recueillir, à son lit de mort, les souvenirs qui lui sont restés de son père et qu'il avait révélés une première fois d'une façon orale ... אמר לנו... דברים שאמרת לנו... Quelquefois ces traditions, ils les ont trouvées mentionnées dans ces livres de généalogie, ספר יוחסין ou מגילת יוחסין [1], qui ont formé la matière des livres des Chroniques, d'Ezra et de Néhémie [2] et dont les indications toujours très brèves, parfois obscures, n'ont pas toujours été bien comprises et souvent ont été mal interprétées.

En premier lieu, il est deux des assertions du passage d'*Aboda Zara* dont il est aisé de démontrer l'exactitude. Les deux dynasties des Asmonéens et des Hérodiens ont, toutes deux, même durée, 103 ans, concordance de chiffre bizarre et qui, par cela même, éveille la défiance. Cette concordance n'en est pas moins réelle. Prenons la première de ces deux dynasties, celle des Asmonéens. Josèphe, à la fin du XIVe livre des Antiquités, lui assigne une durée de 126 années. Elle aurait ainsi commencé en l'an 163, l'année de la mort d'Antiochus Epiphane. A cette époque, Juda Macchabée n'était guère qu'un chef de partisans, chef héroïque, il est vrai, et dont les exploits, grossis sans doute par l'imagination populaire, sont souvent couronnés de succès ; mais son pouvoir est

[1] *Pesahim*, 62 *b*.
[2] Néhémie, VII, 5.

Digitized by Google

encore bien précaire et sans assises. Le gouvernement officiel est représenté par le général Syrien, Bacchides, et le grand-prêtre Alcime. Jonathan (160-149), successeur de Juda Macchabée, parvint à devenir le vassal des rois de Syrie. N'est-il pas plus naturel de faire commencer la dynastie asmonéenne en l'an 140, l'année où une grande assemblée nationale conféra solennellement à Siméon et à ses descendants la dignité de prince et de pontife, dont il remplissait les fonctions depuis trois ans et dont il est dès lors investi d'une façon légitime? De 140 à 37, année où finit la dynastie, il y a 103 ans.

Il faut observer, d'ailleurs, que Josèphe ne dit pas que les Asmonéens aient régné effectivement durant cent vingt-six ans, mais que leur primauté (ἀρχή) a duré ce laps de temps, chose parfaitement soutenable.

Voyons maintenant quelles sont les dates extrêmes de la dynastie hérodienne. Hérode monte sur le trône l'an 37 avant l'ère chrétienne. En l'an 66 de cette ère, l'arrière-petit-fils d'Hérode, Agrippa II, roi de Chalcis, qui, comme descendant des rois juifs, avait conservé, de la part de Rome, le droit royal de nommer et de déposer, à son gré, le souverain pontife et ainsi, dans une certaine mesure, possédait la suprême direction de la nation juive, soupçonné d'intelligence avec les Romains, chassé d'abord de Jérusalem où il avait failli périr, devient ennemi public. De 37 *ante*, date de l'avènement de Hérode, à 66 *post*, date de la dépossession finale d'Agrippa II, aux yeux des Juifs, il y a 103 ans.

II

Le chiffre 180 n'a aucun sens, nous l'avons dit, et ne répond à rien si on le rapporte à la domination romaine. Que se passe-t-il réellement cent quatre-vingts ans avant la destruction du Temple, c'est-à-dire 110 ans avant l'ère actuelle?

Jean Hyrcan avait soumis l'Idumée, obligé les habitants de ce pays à embrasser le judaïsme. Dès lors, du côté de la frontière méridionale, plus d'enclave pouvant servir de base d'opérations ou de refuge aux tribus pillardes arabes ou aux partis égyptiens désireux d'envahir la Judée et de menacer Jérusalem. Restait encore du côté du nord, entre la Judée et la Galilée, la Samarie, habitée par d'implacables ennemis du nom juif et dont la présence dans ce territoire était un obstacle insurmontable à l'union des

Digitized by Google

provinces de la Palestine. Jean Hyrcan entreprend la conquête de la Samarie, envoie deux de ses fils à la tête d'une armée qui, après avoir vaincu le roi de Syrie, Antiochus de Cyzique, accouru avec toutes ses forces au secours des assiégés, s'empara de la capitale ennemie, l'an 110, le jour même de Kippour. On prétendit — cette légende se trouve à la fois dans Josèphe et dans le Talmud[1] —, qu'ayant pénétré dans le Saint des saints pour y porter l'encens, le pontife y entendit une voix lui annonçant le triomphe de ses fils. Il devint, dès lors, l'objet de la vénération populaire[2].

Ce fait d'armes si brillant assura, pour un temps, l'indépendance de la Palestine et produisit incontestablement dans l'imagination des Juifs une impression profonde et durable. La royauté nationale des Asmonéens s'était, à ce moment, étendue sur tout le pays d'Israël, משמה מלכות על ישראל. C'était là l'événement considérable qu'aux confins de sa vie, le tenant de son père, R. Ismaël racontait, trois siècles après, sans en connaître la signification ni même sans doute la véritable nature, croyant sans doute, de même que ses auditeurs, que le מלכות, la domination, dont il racontait l'extension, c'était la domination romaine. Quoi qu'il en fût, la tradition qu'il rapporte dans des termes très vagues, d'ailleurs, ne fut pas comprise par ceux qui vinrent après lui : R. Kahana, R. Dimi, R. Joseph.

Il n'y a donc nul rapport entre les 180 ans de la tradition de R. Ismaël, qui sont une date précise dans l'histoire des rois Asmonéens, et le nombre 206, somme des années qui s'écoulent entre l'an 140 *ante*, année de l'investiture de Siméon, et l'an 66 de l'ère chrétienne, année de la révolte déclarée de Jérusalem. Il deviendrait, dès lors, superflu de rechercher ce que deviennent, à ce compte, les 26 ans formant la différence, différence complètement imaginaire, entre le nombre 206, nombre cardinal qui s'applique à une somme d'années et l'année 180, nombre ordinal, date d'un événement qui se réalise à une époque déterminée de l'histoire.

Toutefois, il n'est pas inutile de remarquer que la tradition rabbinique, pour ce qui concerne la durée des rapports de Rome avec la Judée autonome, n'est nullement contraire à la vérité. En 140 les ambassadeurs envoyés par Simon Macchabée pour conclure une alliance avec Rome reviennent de Rome, rapportant l'instrument diplomatique de cette alliance. De 140 *ante* à l'an 66, il y a 206 ans.

[1] *Tosèfta Sota*, XIII, 5.
[2] Josèphe, *Antiq.*, XIII, x, 7.

Digitized by Google

Dans cette confusion de traditions diverses mal comprises et mal rapportées, il est impossible, sans aucun doute, d'expliquer d'une façon mathématique jusqu'au moindre détail. Cette période de vingt-six années d'alliance sincère et loyale entre Rome et la Judée, qui semble avoir été l'âge d'or de cette alliance, à quelle époque se produit-elle? Nous n'en savons rien. Prenons toutefois ce chiffre de 26 pour l'expression numérique d'une tradition, réelle peut-être, mais confuse comme toutes celles qui ont été rapportées dans ce passage, et essayons, dans cette hypothèse, de retrouver le moment où, portées l'une vers l'autre par une confiance absolue, d'une part, par une bienveillance incontestée, de l'autre, Rome et la Judée entretenaient des rapports tels que, de loin, pour des esprits ignorants de la politique romaine comme les talmudistes de Babylonie au IVe siècle, ou, comme longtemps avant eux, l'auteur naïf du Ier livre des Macchabées, il semblait y avoir égalité de droits dans le pacte contracté entre le petit état oriental et l'empire tout-puissant de Rome. Remarquons, en effet, que le Talmud n'a pas, le premier, conçu de cette façon l'alliance avec Rome. L'auteur du Ier livre des Macchabées, qui vivait à une époque où la Judée était indépendante, stipule de même, sinon dans les mêmes termes, les conditions du traité : selon les circonstances, les troupes juives devaient obéir à des chefs romains, les troupes romaines à des généraux juifs [1]. Telle est en substance, selon lui, l'alliance contractée, en 161, à Rome, par les envoyés de Juda Macchabée.

Cette clause, Josèphe, racontant cette négociation, se garde bien de la reproduire parmi les engagements conclus alors et qui, d'après lui, furent gravés sur les tables d'airain déposés au Capitole [2].

Cette alliance fut renouvelée dix-huit ans plus tard, en 143, par Jonathan [3]; vingt-quatre après, en 137, par Siméon [4]; puis encore, en 128, par Jean Hyrcan [5]; alliance, pendant très longtemps de pure forme, ce semble, et dont, durant près de cent ans, les effets ne se manifestent qu'une fois, par les lettres comminatoires adressées, en 137, aux voisins hostiles de la Judée, mais qui, donnant aux Romains le droit d'intervenir dans les affaires intérieures de la Judée, préparent, comme on sait, l'asservissement et la ruine de celle-ci.

[1] I Macchab., VIII, 28 ss.
[2] *Ant.*, XII, x, 6.
[3] I Macchab., XII, 3, 16; *Ant.*, XIII, v, 8.
[4] I Macchab., XV, 16-24; *Ant.*, XIII, VII, 3.
[5] *Ibid.*, XIII, IX, 2.

Digitized by Google

Ces vingt-six années dont parle le Talmud[1], pendant lesquelles Rome, étroitement unie à la Judée, a pour celle-ci tous les égards, ce n'est pas dans cette période de cent années qu'on les retrouve ; ni, à notre avis, de 69 à 39 durant le principat d'Hyrcan II, pendant lequel la Judée est pillée tour à tour par Scaurus, Pompée, Gabinius et Crassus; ni pendant les trente-trois années du règne d'Hérode, qui par ses bassesses envers les Romains et la prodigalité de ses largesses, s'assure une autorité absolue, sinon dans le gouvernement de sa famille, du moins dans l'administration de son royaume; mais cette période où Rome, quoique maîtresse souveraine et effective de la Judée, semble avoir joué dans les affaires intérieures de ce pays, le rôle d'une alliée fidèle, c'est plutôt après la déposition d'Archélaüs, à partir de l'année 6 de l'ère actuelle, quand Rome a pris directement en main le gouvernement de la Judée.

La dynastie Asmonéenne, si glorieuse et si aimée à ses débuts, n'avait pas longtemps conservé son prestige. Illégitime aux yeux de beaucoup, ayant usurpé un pouvoir que lui déniaient les principes constitutifs de la nation, ainsi que le déclaraient dès l'an 63, à Pompée, les représentants autorisés de la nation, elle avait bientôt perdu toute autorité, ruinant la Judée dans des compétitions fratricides et intervenant dans les querelles religieuses de la façon la plus abusive et quelquefois la plus cruelle. Mais quel ressentiment de haine soulevait dans les cœurs le souvenir de l'atroce tyrannie d'Hérode, l'étranger, l'Iduméen, l'esclave des Asmonéens et leur meurtrier, le meurtrier de ses enfants, de sa famille, de l'élite de la nation! Comme une grâce, le peuple juif sollicitait qu'on le délivrât de ses rois, le gouvernement de Rome lui semblant la délivrance, le salut. Dès la mort du tyran, la nation tout entière[2] encouragée par le gouverneur de Syrie, élut cinquante députés auxquels se joignirent huit mille hommes, toute la communauté juive de Rome, pour porter devant Auguste les plaintes amères de la nation et son vœu d'être gouvernée par des préteurs romains. C'était pour eux le moyen d'obtenir leur *autonomie*, c'est-à-dire le droit de se gouverner eux-mêmes suivant leurs propres lois, sous la protection de Rome[3].

Dix ans après, les vœux du peuple juif étaient exaucés. Archélaüs, le digne fils et successeur d'Hérode, fut déposé, ayant uni dans la même réprobation Juifs et Samaritains et jusqu'à ses

[1] Période de vingt-trois à vingt-quatre ans. Il est entendu que ce chiffre de 26 n'a qu'une valeur approximative.

[2] *Ant.*, XVII, xi, 1, πρεσβεία Ἰουδαίων....., γνώμη τοῦ ἔθνους.

[3] ὑπὲρ αἰτήσεως αὐτονομίας.

Digitized by Google

propres parents, Rome prenait en main le gouvernement de la Judée et, pour la première fois, pendant de longues années, la tranquillité régna dans ce pays.

Sous les premiers procurateurs, la Judée n'a, pour ainsi dire, pas d'histoire. Elle est gouvernée suivant ses lois, par ses propres magistrats. La seule question qui la trouble — dans un parti d'esprits inquiets — est de savoir si la religion permet de subir le cens, de payer le tribut à César. Les enseignes romaines ne pénètrent même pas dans la ville sainte, leur vue pouvant froisser les préjugés religieux des Juifs. Ponce Pilate, procurateur, vingt ans après que la Judée est devenue province romaine, est obligé de faire sortir de Jérusalem les enseignes romaines pour ne pas blesser les sentiments des Juifs.

Ponce Pilate est le premier, d'ailleurs, dont les Juifs se plaignent, et leurs griefs ne sont pas toujours justifiés. Ce ne fut que vingt-neuf ans après l'établissement de la domination romaine, en l'an 35, qu'éclate un conflit sérieux entre Pilate et les Samaritains et que ceux-ci obtiennent son rappel. N'est-il pas vraisemblable que, Rome gouvernant la Judée avec tant de modération, de sagesse et de ménagement, les Romains, durant les vingt-six premières années de leur gouvernement, parurent aux Juifs moins des maîtres que des alliés ?

III

« Quatre-vingts ans avant la destruction du Temple, on décréta l'impureté du pays des gentils et des vases de cristal. »

La pureté ou l'impureté étaient, pour les Juifs, idées ou choses purement relatives. Si, à l'égard des gentils, les Juifs se considéraient comme purs [1], il y avait parmi les Juifs eux-mêmes, en matière de pureté, de nombreux degrés [2]. L'homme du peuple était impur relativement au savant, celui-ci à l'égard du Cohen, les membres du Sanhédrin rendaient impur, par leur seul contact, le souverain pontife [3], le Cohen était moins tenu à l'observance des lois de pureté que le Nazir [4] ; le Temple lui-même n'était pas assez pur pour les Esséniens, qui s'abstenaient de s'y rendre. Le Temple, néanmoins, était sacro-saint à leurs yeux ; ils y envoyaient leurs offrandes [5].

[1] Jean, XVIII, 28 ; *Ant.*, XVIII, IV, 3 ; *B. J.*, II, VIII, 10 ; VI, II, 2.
[2] Mischna *Haguiga*, II, 7.
[3] *Ibid.*, *Para* ; III, 7 ; *Tosefta*, *ibid.*, III, 8.
[4] Mischna *Nazir*, VII, 1, opinion de R. Eliézer.
[5] *Ant.*, XVIII, I, 5, ἀναθήματα.

Digitized by Google

Déjà à l'époque des plus anciens prophètes, la terre des gentils paraissait impure, ainsi que nous le voyons dans Josué, XXII, 19, et dans Amos, VII, 17. C'est pour cette raison sans doute que, lors de l'édit de Cyrus, parmi les Juifs qui retournent en Palestine, la proportion des Cohanim est si forte, 10/100, 4,000 sur 40,000. Cette impureté n'était pas chose très grave aux yeux de tous les prêtres, car il en reste alors en Babylonie, témoin la famille d'Ezra, Cohen, comme on sait, celle de Hananel, qui fut appelé de Babylonie pour être grand-prêtre au commencement du règne d'Hérode[1]. L'autorité religieuse s'y prend à plusieurs reprises[2] pour la faire passer dans ses lois et celle-ci semblent avoir eu un caractère politique plutôt que religieux, les circonstances au milieu desquelles elles sont faites le prouvent. Tel paraît être le décret dont R. Ismaël a conservé le souvenir et fixé la date.

Se passa-t-il donc quelque chose qui pût motiver le décret des sages, quatre-vingts ans avant la destruction du Temple?

En l'an 10 avant l'ère actuelle, Hérode inaugure la ville de Césarée, dont il fit, sinon sa capitale, — le Talmud l'appelle la métropole des rois[3] — du moins sa résidence favorite, qu'il peuple de vétérans de ses troupes, c'est-à-dire de mercenaires étrangers libérés du service, et de Syriens, qu'il décore avec magnificence, où il construit des temples à l'usage des colons idolâtres, un temple surtout qu'il consacre à Auguste. Pour célébrer l'inauguration de cette ville, qui semble avoir été construite en haine de Jérusalem, qui deviendra son ennemie[4], que Josèphe déclare être la plus grande ville de la Judée[5] et que le Talmud appelle la fille d'Edom[6], Hérode institue des courses de chars, des jeux gymniques, des combats de bêtes féroces et de gladiateurs. Il y attira une immense multitude, y reçut de nombreux ambassadeurs des rois et des peuples voisins, célébra, pour recevoir tous ces étrangers, des fêtes de jour et nuit avec une profusion qui flattait son orgueil, qui faisait l'admiration de ses hôtes si magnifiquement traités et le désespoir de ses sujets, car, ainsi qu'à maintes reprises l'histoire

[1] Les Juifs de Babylonie veulent, à force d'instances, retenir parmi eux Hyrcan II, l'ancien grand-prêtre, *Ant.*, XV, II, 2.

[2] *Schabbat*, 15. La première fois c'était, ce semble, sous le pontificat d'Alcime. Yosé b. Yoézer, qui la fit décréter à cette époque d'après le Midrasch, fut la victime de ce prêtre, son neveu. *Bereschit Rabba*, 65.

[3] *Meguilla*, 6 *a*.

[4] *Ibid.*

[5] μεγίστην Ἰουδαίων πολίν, *B. J.*, III, IX, 1. Tacite l'appelle *Judæa Caput*, *Hist.*, 2, 79.

[6] *Meguilla*, *ibid.* Le Midrasch *Schir Haschirim*, I, 5, l'appelle la ville de blasphèmes, מדינת דחיררפיא וגידרפיא.

Digitized by Google

le répète, rien n'aliénait davantage à Hérode et n'exaspérait tant contre lui les cœurs des Juifs, que ces orgies où étaient violées toutes les lois de la décence et de la pudeur, que ces jeux cruels et impurs du cirque introduits par lui en Judée au mépris des plus saintes traditions et altérant si gravement les mœurs nationales[1].

Césarée, bien que située en Judée, était considérée comme terre des gentils[2], le décret rendu par les Pharisiens en l'an 10 empêchait les Cohanim et les gens scrupuleux, désireux d'éviter toute impureté, de se rendre à Césarée, d'assister aux jeux et aux fêtes de cette ville, jeux qui, ainsi que Hérode l'avait prescrit, devaient se renouveler tous les cinq ans. Par cette mesure on faisait le vide autour du tyran et de sa résidence favorite. S'il est vrai, ainsi que l'assure le Talmud, qu'en l'an 10 on décréta d'une façon générale que la terre des gentils serait réputée impure, cette mesure était de la part des Pharisiens, un acte d'opposition, inattaquable en principe, puisqu'elle n'était pas spéciale à Césarée et qu'elle visait des ordonnances antérieures[3] et qui, de cette façon, entrait complètement, sous ce double rapport, dans le système de l'opposition qu'ils faisaient à Hérode[4].

Par le même décret, en déclarant impurs les vases de verre, ils ruinaient l'industrie de la ville naissante ou en arrêtaient le développement. Césarée était située sur une côte sablonneuse[5]. Le sable de cette côte, d'une couleur éclatante, servait à fabriquer le verre blanc, si estimé, au dire du Talmud. Le produit de cette fabrication était de nature à donner à ce territoire une valeur au moins égale à celle des meilleurs terroirs de la Palestine[6].

[1] *Ant.*, XV, VII, 10; VIII, 1.

[2] J. *Guittin*, I, 5; J. *Nazir*, IX, 1; *Oholot*, XVIII, 9; *Tosefta*, *ibid.*, XVIII, 16; Actes des Apôtres, XII, 19; XXI, 10. Cette impureté majeure nécessitait une période de lustration de sept jours, durant lesquels le Cohen était éloigné du sanctuaire, ne pouvait, sans s'exposer aux plus terribles châtiments, participer aux sacrifices, aux prémices de la pâte (Halla), des fruits (Bikkourim), aux prélèvements consacrés (Terouma), qui étaient la majeure partie de ses revenus.

[3] *Schabbat*, 15 *a*.

[4] *Ant.*, XVII, II, 4. « Les Pharisiens peuvent le mieux faire de l'opposition aux rois, et très prudents, et de la façon la plus prompte et la plus avisée, trouvent le moyen d'entrer en lutte et de blesser. » βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν προμηθεῖς, κἄθέ τοῦ προΰπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἀπηρμένοι.

[5] רשבה בן החולות, *Meguilla*, 6 *a*.

[6] *Ibid.*

Digitized by Google

IV

« Quarante ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin fut exilé (du Temple)..., cessa de rendre des sentences capitales. »

Ce texte, d'après la plupart des savants, n'a aucune valeur. D'une part, se fondant sur un texte de Josèphe, d'après nous, mal compris, on admet qu'en droit, les pouvoirs du Sanhédrin ont été restreints, au point de vue judiciaire, bien avant l'époque indiquée par le Talmud.

De l'autre, les traditions rattachées aux textes évangéliques au sujet du procès et de la condamnation de Jésus, d'Etienne et de Paul et le témoignage de Josèphe relatif à la condamnation de l'apôtre Jacques semblent démontrer d'une façon considérée comme péremptoire qu'en fait, dans certaines conditions, le Sanhédrin exerçait encore le pouvoir de prononcer des sentences capitales.

Voyons d'abord le texte de Josèphe :

1. En l'an 6, Archélaüs, fils d'Hérode, ayant été déposé et la Judée étant réduite en province romaine, Coponius, chevalier romain, est nommé procurateur de la Judée, reçoit pleins pouvoirs, μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν ἐξουσίαν [1]. Donc, à partir de cette époque, c'est-à-dire soixante-quatre ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin était dessaisi, à ce que l'on prétend, du droit de condamner à mort [2]. Cette interprétation du passage de Josèphe et l'induction qu'on en tire nous semblent absolument erronées. Si, dans ce texte, il s'agissait de prérogatives judiciaires, il en résulterait, non pas que le droit de prononcer les sentences capitales aurait été exclusivement réservé aux procurateurs romains, les autres restant de la compétence des tribunaux juifs, mais que le représentant de l'empereur aurait prononcé en tous les cas, y compris les causes pouvant entraîner une condamnation à mort. Il aurait été investi, dès lors, de ce qu'on appelait autrefois le droit

[1] *B. J.*, II, VIII, 1.

[2] Grætz, III, note 25. Voici, en résumé, pour quelles raisons Grætz conteste l'assertion du Talmud : 1° on ne voit pas par suite de quels faits le Sanhédrin aurait été dessaisi de ses prérogatives en l'an 30 ; 2° en droit, le grand Sanhédrin n'était pas le seul compétent en matière criminelle ; chaque ville importante possédait un Sanhédrin de vingt-trois membres jugeant les affaires criminelles ; 3° il ne se peut pas que pendant le règne d'Agrippa I, le Sanhédrin n'ait pas recouvré l'intégrité de ses prérogatives.

Digitized by Google

de haute, de moyenne et de basse justice, toute autre juridiction cessant de fonctionner en Judée, chose que personne n'a encore pensé soutenir.

Pour se convaincre que le mandat de Coponius était politique et non judiciaire et, par conséquent, ne limitait pas, à l'origine du moins, la juridiction du Sanhédrin, il suffit de comparer au texte précité de la *Guerre juive*, le passage parallèle des *Antiquités*[1] : ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.

2. En 63, le procurateur Albinus étant en route pour aller occuper son poste en Judée, le grand prêtre Anan, mettant en pratique, en matière de justice pénale, les principes de la doctrine sadducéenne, à laquelle il était attaché, convoque un Sanhédrin, fait condamner, comme violateurs de la Loi[2], Jacques, frère de Jésus « surnommé Christ », et quelques autres encore, et les fait lapider. Ceux qui parmi les Juifs, dit l'historien, étaient les plus vertueux et les plus appliqués à l'observance scrupuleuse des lois[3] protestent auprès du roi Agrippa, le prient d'empêcher que le pontife agisse encore ainsi dans l'avenir, car ce qu'il avait fait était contraire au droit. D'autres, ajoute-t-il, se rendirent à Alexandrie, à la rencontre d'Albinus, lui disant que le pontife n'avait pas le droit de convoquer un Sanhédrin sans l'autorisation du procurateur.

De ce passage[4] il ne résulte pas autre chose qu'en l'an 63, c'est-à-dire trente-deux ans après l'époque dont parle le Talmud et beaucoup plus longtemps encore, près de soixante ans après le premier établissement de la domination romaine en Judée, alors que le statut réglant le régime judiciaire avait pu et dû subir plus d'une modification, le pontife n'avait pas le droit de convoquer un Sanhédrin sans l'autorisation du procurateur. Mais cette autorisation une fois donnée et ce Sanhédrin régulièrement et légalement constitué, quelles limites avait son autorité, sa compétence, quelles peines il avait pouvoir de prononcer, dans ce passage il n'en est nullement question.

Remarquons ici, remarque qui, à nos yeux, a une très grande importance, qu'il est question ici d'un συνέδριον κριτῶν, et non pas du grand Sanhédrin, que le Talmud appelle בית דין הגדול ou סנהדרין הגדולה et Josèphe τὸ συνέδριον, notamment dans *Ant.*, XIV, IX, 3, 4, 5 ; XV, VI, 2[5].

[1] *Ant.*, XVIII, I, 1.
[2] παρανομησάντων.
[3] Les Pharisiens.
[4] Inutile de rappeler toutes les discussions portant sur l'authenticité de ce passage. Voir Basnage, 701.
[5] Voir encore *Vita*, 12.

Digitized by Google

Le mot συνέδριον est, en effet, tantôt nom propre, tantôt nom commun et désigne ainsi, ou bien le conseil souverain des Juifs, l'ancienne γερουσία, dont les membres sont appelés זקני ישראל et dans la Mischna הזקנים, ou bien un tribunal quelconque constitué d'une façon ordinaire ou extraordinaire par l'autorité compétente. C'est ainsi que le conseil convoqué à Béryte, avec l'autorisation d'Auguste, par le roi Hérode, pour juger les deux fils de celui-ci, était un συνέδριον, et il ne comprenait probablement aucun des membres du grand Sanhédrin. Il était composé de fonctionnaires romains, de princes amis d'Hérode, de parents des accusés et était présidé par le père de ceux-ci, à la fois juge et accusateur. Ce συνέδριον était, en un mot, constitué en dehors de toutes les règles de la législation juive et en contradiction absolue avec elles[1].

Dans le passage du XXe livre relatif au tribunal du pontife Anan, tout prouve qu'il s'agit d'une juridiction spéciale et extraordinaire, sorte de jury choisi par Anan uniquement pour un procès déterminé. Le texte dit καθίζει συνέδριον κριτῶν, un tribunal de juges. S'il avait été question du Sanhédrin, Josèphe aurait sans doute employé le mot βουλευτῶν ou πρεσβυτέρων, titres donnés aux sénateurs juifs[2], ou simplement le mot συνέδριον sans complément.

D'autre part, les mots καθίζει συνέδριον, employés deux fois dans le même passage (καθίζει et καθίσαι) et qui sont la traduction littérale de l'expression hébraïque הושיב דיינים, ne sauraient s'appliquer, pour quiconque est tant soit peu familier avec la langue hébraïque, qu'à des juges *ad hoc*. Anan, en instituant un tribunal de son chef, avait violé la loi qui ne concédait ce droit qu'à l'autorité souveraine, le grand Sanhédrin, d'après l'antique législation juive[3], à ses commissaires[4] ou délégués avec pleins pouvoirs, שלוחי ב"ד, ou par le représentant de l'empereur après la réduction de la Judée en province romaine, מלכות. En instituant un tribunal même pour un mandat unique et en exécutant de son autorité propre leur arrêt de mort, le grand prêtre Anan avait commis une double forfaiture.

Les témoignages de Josèphe écartés, il reste, en apparence, contre le texte d'*Aboda Zara*, les récits évangéliques se rapportant, ainsi que nous l'avons dit, aux procès de Jésus, d'Etienne et de Paul.

[1] *Ant.*, XVI, xi, 1, 2. Inutile d'indiquer les flagrantes illégalités de cette procédure au point de vue juif.

[2] Math., xxi, 23; xxvi, 3, 47, 59; xxvii, 1, 20, 41; xxviii, 12; Marc, xi, 27; xiv, 43, 59; xv, 1, 43; Luc, xx, 1; xxii, 52, 66; xxiii, 13, 35, 50; xxiv, 20; Jean, iii, 1; vii, 48, etc. Dans le 4e évangile les membres du Sanhédrin sont communément désignés par l'expression ἄρχοντες.

[3] *Sanhédrin*, i, 1.

[4] *Vita*, 14; *B. J.*, II, xx, 5.

Digitized by Google

Les récits évangéliques, pour ce qui concerne le procès de Jésus, en ce qu'ils ont de concordant et d'admissible — il ne sera pas difficile de le voir —, peuvent se concilier avec notre texte du Talmud. Il y a, dans les Évangiles, au sujet de ce procès, deux traditions opposées, celle qui est rapportée par Mathieu et Marc, d'une part; de l'autre, celle du troisième synoptique, Luc, et de Jean. Les relations de ces deux derniers, abstraction faite d'un certain nombre de détails d'importance diverse, concordent dans le fond et sont d'accord, en outre, avec le témoignage de Flavius Josèphe.

Examinons les diverses circonstances de ce procès, si diversement rapportées par les Évangiles.

D'après Mathieu, XXVI, 59, les chefs des prêtres et le Sanhédrin *tout entier*, réunis dans la maison du grand prêtre Caïphe, cherchent un faux témoignage pour faire mourir Jésus et *n'en trouvent pas, quoique plusieurs faux témoins se fussent présentés.*

Affirmation inadmissible, se détruisant elle-même par sa propre exagération : comment des juges qui cherchent de faux témoignages, qui ont devant eux des témoins prêts à dire ce que l'on voudra, ne trouveraient-ils pas de faux témoignages et quelle peine auraient-ils à concilier les contradictions de ceux-ci ?

D'après Marc, XIV, 55, les princes, les prêtres et le Sanhédrin *tout entier*[1] cherchent seulement *un témoignage*, vrai sans doute et concordant. Ils n'en trouvent que des faux qui ne leur paraissent pas acceptables[2]. Conséquemment, la loi juive ne reconnaissait d'autres accusateurs que les témoins, les témoignages discordants étant nuls, il n'y avait plus d'accusation, d'après la Loi, et le procès était terminé ou devait l'être aussitôt. Néanmoins, au dire des deux Evangélistes, à la suite de l'aveu de Jésus, séance tenante, la nuit même, dans cette maison privée, à huis clos, Jésus fut condamné[3].

Les récits de Marc et de Mathieu sont contredits par le 3e synoptique. Luc ignore ou semble ignorer cette séance de nuit dans la maison de Caïphe. Pour lui, il n'y a eu ni témoignage, ni procédure, ni condamnation, par conséquent. Les sénateurs, les princes, des prêtres, les scribes se réunissent le matin, constatent l'identité

[1] Il est inutile de faire remarquer la signification tendancieuse de ce qualificatif ὅλον.

[2] *Ibid.*, 56, 59.

[3] Le droit juif, dans sa lettre comme dans son esprit (Deut., XIX, 15), accepté donc à la fois par les Sadducéens et les Pharisiens, *exige*, pour toute condamnation criminelle, l'affirmation concordante de deux témoins; l'aveu de l'inculpé n'a aucune valeur juridique. Le jugement devait être rendu dans un lieu public; tous avaient le droit et le devoir d'y assister (*ibid.*, XXI, 19, 21).

Digitized by Google

de Jésus, lui demandent s'il persiste à se déclarer Messie, et sa réponse, bien qu'ambiguë dans la forme, étant, au fond, affirmative, ils vont le dénoncer à Pilate[1].

Laissant de côté, pour l'instant, cette grave divergence entre les récits de Mathieu et de Marc d'une part, et celui de Luc de l'autre, constatons que les trois synoptiques sont d'accord que le seul grief allégué contre Jésus devant Pilate, c'est d'avoir usurpé le titre de roi des Juifs et excité le peuple à se révolter contre Rome[2], inculpation d'un caractère essentiellement politique qui n'avait de gravité qu'au point de vue des autorités romaines et dont le jugement et la répression étaient et ne pouvaient être que de leur compétence exclusive. S'il était vrai, selon la croyance généralement admise, qu'à cette époque, la juridiction juive continuait d'être en vigueur ainsi que les lois juives, l'autorité romaine se réservant uniquement le droit de donner son exéquatur aux condamnations capitales, pourquoi, si réellement Jésus a été jugé et condamné par le Sanhédrin pour un crime religieux, pourquoi les Juifs ne se contentent-ils pas de demander à Pilate d'autoriser l'exécution d'une condamnation rendue dans les formes légales et pour un fait qualifié crime par la loi du pays? Les Romains ne refusaient pas d'accorder leur sanction aux sentences rendues conformément aux lois du pays, à l'époque où cette sanction était indispensable[3]. Ils autorisaient même, en certains cas, l'application de ces lois ou de lois plus rigoureuses à l'égard des soldats romains et des citoyens romains, ainsi que nous le voyons dans *Ant.*, XX, v, 4; *B. J.*, II, XII, 2; VI, II, 4[4].

On peut donc affirmer sans hésitation, en se fondant, à la fois, sur une vraisemblance qui approche de la certitude et sur le témoignage de Luc, qu'avant de comparaître devant Pilate, Jésus n'a pas été jugé par le Sanhédrin dans le sens exact du mot. Pour arriver à cette conclusion, nous n'avons pas même besoin de rappeler ni l'affirmation si claire de Tacite, *Annales*, XV, 44[5], ni le texte de Josèphe que M. Reinach a si ingénieusement rétabli et dont il a fait ressortir la valeur documentaire critique, l'examen

[1] Luc, XXII, 66 : « *Et quand le jour fut venu*, le corps des anciens de la nation se réunit... et ils le firent conduire devant leur assemblée. »

[2] Mathieu, XXVII, 11; Marc, XV, 2, 6, 12 ; Luc, XXIII, 2, 3.

[3] Voir dans la *Revue des Études juives*, XXXV, l'article de M. Théodore Reinach, dont nous n'adoptons pas toutes les vues tout en aboutissant aux mêmes conclusions.

[4] Le procurateur Cumanus fait décapiter un soldat romain qui avait déchiré un livre de la Loi. Les gouverneurs romains permettaient aux Juifs de punir de mort tout gentil, même citoyen romain, qui s'introduisait dans la partie du Temple réservée aux seuls Israélites.

[5] Voir *Revue*, t. XXXV, p. 1.

Digitized by Google

impartial des Evangiles suffit. D'après Jean, XVIII, 31, non seulement les Juifs n'auraient pas jugé Jésus, mais ils se *seraient refusé* à le faire : « Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes et le » jugez selon votre loi. Mais les Juifs lui répondirent : *Il ne nous* » *est pas permis de faire mourir personne*, Ἡμῖν οὐν ἔξεστιν ἀπο- » κτεῖναι οὐδένα. » Les termes dont se sert Jean méritent d'être médités. Il en résulte que :

1° L'autorisation du procurateur, son assentiment, nettement exprimé, ne pouvaient, à l'époque de Pilate, conférer au Sanhédrin le droit de prononcer des sentences capitales ;

2° Pilate devant assurément connaître la loi qui fixait ses pouvoirs, si les Juifs prétendaient qu'il ne leur était pas permis de prononcer des sentences de mort, ce ne pouvait être évidemment du fait du statut établi par les empereurs et appliqué par le procurateur, mais uniquement parce que les autorités indigènes avaient décidé volontairement, pour des raisons connues par les Juifs, que les tribunaux juifs ne jugeraient plus de procès capitaux. La forme de la phrase ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν est, à ce point de vue, très significative [1].

Cette renonciation du Sanhédrin au droit de haute justice devait être récente, puisque Pilate ne paraît pas en avoir eu connaissance. Au dire du Talmud [2], ce n'est, en effet, que deux ou trois ans auparavant que le Sanhédrin avait été dessaisi de ce droit. Etant donnée l'extrême rareté chez les Juifs des procès criminels [3], c'était, sans doute, la première fois que le Sanhédrin avait l'occasion de manifester sa volonté de s'abstenir.

Ainsi, pour conclure, en ce qui concerne la condamnation de Jésus, des quatre traditions évangéliques relatives à cette condamnation, la quatrième, celle de Jean, est absolument d'accord avec notre texte d'*Aboda Zara* et la confirme d'une façon on peut dire incontestable; la troisième, celle de Luc, ne la contredit pas ; les deux premières, abstraction faite de leurs manifestes invraisemblances et de leurs contradictions, affirment que Jésus a été accusé d'un crime politique, crime dont seul Pilate avait à connaître et dont la répression entrait directement dans les attributions du procurateur ; que, par conséquent, la condamnation attribuée par eux au Sanhédrin et que celui-ci n'aurait pu prononcer qu'en s'affranchissant de toutes les formes légales n'a eu aucun effet

[1] Il ne nous appartient en aucune façon, ni d'insister sur les divergences des récits des Evangélistes ni de rechercher laquelle de leurs traditions est la plus acceptable.

[2] *Aboda Zara, l. c.*

[3] *Maccot*, I, 17. Un Sanhédrin qui condamne à mort une fois tous les sept ans est un tribunal meurtrier. R. Eliézer b. Azaria dit : une fois en soixante-dix ans.

Digitized by Google

direct sur le sort de Jésus; ces deux traditions ne sauraient infirmer la tradition positive consignée dans notre texte, d'après laquelle, contrairement au préjugé général, l'exécution et la condamnation réelle de Jésus ne sauraient être attribuées aux représentants de la nation juive ni ne peuvent, en toute justice, être imputées aux Juifs, ainsi que l'a prouvé, d'ailleurs, par d'autres arguments M. Théodore Reinach.

Ce qu'il faut retenir encore des textes évangéliques, c'est qu'ainsi que l'affirme le texte d'*Aboda Zara*[1], le Sanhédrin, à l'époque de la mort de Jésus, ne se réunissait pas dans le pavillon du temple, *lischkhat haggazit*, affecté à son usage, mais soit au domicile privé du grand-prêtre, soit dans un lieu quelconque de la ville. Nous trouvons une autre preuve de ce fait dans les Actes (IV, 6) lors du premier procès des Apôtres : « Le lendemain, les chefs du peuple..., les sénateurs, les scribes... avec Anne le grand prêtre, Caïphe... s'assemblèrent *dans Jérusalem.* »

4° On ne saurait opposer à la tradition transmise par R. Yosé la relation soit du second procès des Apôtres, soit de celui du diacre Etienne. Le premier n'aboutit pas, en fait, à une condamnation capitale. A la vérité, l'auteur des Actes dit que les juges délibérèrent de faire mourir les Apôtres, mais cette délibération devant légalement être faite en l'absence des accusés[2], et dans le secret, la publicité en étant légalement et moralement interdite[3], il était et il est difficile de savoir ce qui s'est réellement passé au cours de cette délibération. Certains détails de ce procès sont, d'ailleurs, d'une vraisemblance plus que douteuse : la déclaration de Pierre, le discours de Gamaliel[4].

Quant à Etienne, s'il faut admettre, dans une mesure quelconque[5], ce que les Actes rapportent de sa mort, il ne fut ni condamné ni jugé. Il n'y eut — le récit en exclut même la supposition — ni délibération, ni sentence, ni exécution judiciaire. S'il com-

[1] גלתה סנהדרין.

[2] *Sanhédrin*, III, 11.

[3] *Ibid.*

[4] Le Sanhédrin déclinait la responsabilité de la condamnation de Jésus, en disant : Vous voulez nous charger du sang de cet homme (V, 28), Pierre n'a pu donc lui dire : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez fait mourir en le pendant sur le bois. » Jésus, au dire de Luc et des autres Evangélistes, n'a pas été pendu, mais mis en croix. Quant à Gamaliel, qui est resté un des plus fermes docteurs du judaïsme, comment croire à l'adhésion éventuelle qu'il aurait faite à la nouvelle doctrine, d'après le verset 39 de ce chapitre ?

[5] Dans un discours d'une extrême prolixité, il parle de tout excepté de l'accusation dont il est l'objet, raconte l'histoire sainte en cinquante versets et, comme conclusion de cette histoire et pour toute défense, se contente en trois versets d'injurier les juges et l'auditoire.

Digitized by Google

parut devant des juges, il périt victime d'une émeute populaire[1].

5° Quelles raisons sérieuses le Sanhédrin aurait-il eues, se dépouillant de ses prérogatives, pour s'interdire ainsi toute condamnation à mort? Peut-être, étant données la répugnance bien connue et proverbiale, en quelque sorte, des Pharisiens pour les répressions sévères[2], la douceur extrême de leurs sentiments[3], leur aversion pour la peine de mort, qu'en fait, beaucoup d'entre eux auraient voulu abolir[4], ont-ils voulu profiter d'un prétexte quelconque pour s'abstenir d'appliquer d'une façon générale une peine qui leur causait une invincible horreur? La baraïta qui reproduit la tradition attribuée à R. Yosé ne donne, à ce sujet, aucune explication. Le Talmud l'explique par une raison paradoxale et qui néanmoins est, sans doute, la vraie : « Voyant, dit-il, que les » meurtriers devenaient de plus en plus nombreux et qu'ils ne » pouvaient plus les juger, ils se dirent : il vaut mieux que nous » nous exilions d'un lieu à un autre lieu, afin de n'être plus tenus » à les juger. »

Nous savons, en effet, par Josèphe, qu'à l'époque précise dont il est question, c'est-à-dire peu de temps avant le procès de Jésus, les meurtres étaient extrêmement fréquents en Judée, organisés par le procurateur romain lui-même. Pour maîtriser les mouvements qu'il avait excités contre lui en employant arbitrairement à des travaux publics l'argent consacré déposé au Temple, Pilate avait imaginé de faire habiller à la mode juive un très grand nombre de soldats cachant des poignards sous leurs vêtements, qui, à la faveur de ce déguisement, mêlés à la foule des manifestants, perçaient de coups, à un signe donné, leurs voisins désarmés et sans défiance. Le fait est raconté par Josèphe immédiatement avant le passage consacré à Jésus[5].

Cet odieux stratagème réussit, mais, dès lors, toute sécurité disparut dans le pays. Chacun était tenté de voir dans tout inconnu un ennemi déguisé. De là des rixes, des luttes à mains armées, des meurtres fréquents dont la répression devenait de plus en plus difficile. Ainsi, sans doute, s'explique la décision du Sanhédrin.

Cette année 30 est le début d'une période de profonde et crois-

[1] *Ibid.*, VII, 54-56. « Que s'ils (les Juifs) lapidèrent Saint-Etienne, ce fut tumul- » tuairement et par un effort de ces emportements séditieux que les Romains ne pou- » vaient pas toujours réprimer dans ceux qui se disaient alors zélateurs. » Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, 11e partie, chap. XXII.

[2] *Ant.*, XIII, X, 6.

[3] *Ant.*, XVIII, I, 2 ; *B. J.*, II, VIII, 14.

[4] *Maccot*, I, fin.

[5] *Ant.*, XVIII, III, 2.

Digitized by Google

sante tristesse. De sombres pressentiments, de sinistres présages annonçant des calamités prochaines, troublaient les âmes. R. Çadoc, d'après la légende, commence en l'an 30 son jeûne qui, se succède pendant quarante années [1]. Le jour de Kippour, aucun signe, dit-on, n'annonçait plus que l'expiation publique accomplie par le pontife était agréée [2]. La nuit, les portes du Temple, ajoutait-on, s'ouvraient d'elles-mêmes avec fracas [3]. L'exil du Sanhédrin ne semblait être que le prélude des exils futurs qui devaient être le sort de la nation.

V

Dans la première partie de ce travail on a essayé de prouver que, comme indication de la durée des divers régimes qui se sont succédé en Judée, pendant la période du second Temple, le chiffre de 103 assigné et à la dynastie asmonéenne et à la dynastie hérodienne, si étrange que puisse paraître cette identité, n'a absolument rien d'arbitraire. L'une, en effet, la première, inaugure une ère nouvelle en l'an 140 et va jusqu'à l'an 37 avant l'ère actuelle; l'autre entre en possession du trône en cette même année 37 et est expulsée de Jérusalem dans la personne d'Agrippa II en l'an 66 de cette ère (37 + 66 = 103).

D'autre part, le chiffre 180 assigné à la durée de la domination grecque exercée soit par les Séleucides de Syrie, soit par les Ptolémées d'Egypte n'a également rien d'inacceptable, bien au contraire. Sans doute, c'est en 333 que, frappée à la tête, succombe la monarchie persane; mais elle subsiste encore quelque temps dans ses tronçons, du moins ceux-ci vivent quelque temps encore de leur vie propre et la domination grecque qui lui succède met un certain nombre d'années à s'organiser. Alexandre meurt en 323. Laomédon reçoit à gouverner, du régent de l'empire, la Syrie et la Palestine, mais c'est en 320, c'est-à-dire exactement à la date marquée dans le Talmud (140 + 180 = 320), que Ptolémée Soter, fils de Lagus, s'empare de Jérusalem, un jour de sabbat et à la faveur du repos sabbatique, ainsi que le raconte l'historien grec cité par Josèphe [4].

Ces chiffres, donc, n'ont rien d'arbitraire et sont au contraire, on doit le dire, d'une rigoureuse exactitude. Mais là où l'inexac-

[1] *Guittin*, 56 *a*.
[2] *Yoma*, 39 *b*.
[3] *Ibid.*
[4] Agatharchide, Josèphe, *Ant.*, XII, 1, 1 ; *Contre Apion*, 1, 22.

Digitized by Google

titude est manifeste et, il semble, injustifiable, c'est lorsque le Talmud donne à la domination persane, une durée de 34 années, c'est-à-dire réduit juste au sixième le chiffre réel, qui est de deux cent quatorze ans.

A la rigueur et souvent nous l'avons pensé, on pourrait dire que la baraïta a entendu parler de la seconde « domination » persane rétablie par le roi Ochus, en Egypte, Palestine et Phénicie, après ses campagnes victorieuses de 359 à 338. La Palestine a pu être remise sous le joug persan en l'an 354. Mais on ne s'expliquerait pas pourquoi, dans la supputation des divers régimes qui s'y succèdent en Judée, la baraïta a omis cette longue série d'années pendant lesquelles la royauté persane exerce son autorité sans conteste et puis la période d'anarchie qui a séparé les deux régimes persans. Cette explication ne justifie pas, d'ailleurs, l'assertion de *Yoma*, 9 *a*, qui fixe à 420 années la durée du second Temple, chiffre qui est le total des chiffres de la baraïta de *Aboda Zara* (103 + 103 + 180 + 34 = 420[1]).

Cette explication, il faut donc absolument l'écarter, et l'erreur de la baraïta reste entière.

Est-ce une erreur vraiment ou plutôt ne serait-ce pas une inexactitude voulue, une *fantaisie*, une *chronologie symbolique*, comme l'a dit, avec une indulgence pleine de bonhomie, Isidore Loëb dans un travail paru en 1889 dans cette *Revue* (tome XIX, p. 202) ?

La période du second Temple, disait-il en substance, dure en réalité 607 ans et, d'après le Talmud *Yoma*, 420 ans. Ce chiffre était arrêté dans l'esprit des Talmudistes et ne devait pas être dépassé. S'étant cru obligé de fixer à 386 ans le total de la durée des régimes successifs de la Palestine autres que celui de la royauté persane, il ne restait plus que 34 années pour atteindre le nombre 420. C'est à ce chiffre que le Talmud a volontairement, de parti pris, réduit la durée de cette royauté, la diminuant de cent quatre-vingts ans sur deux cent quatorze et, pour arriver à cette supputation étrange, n'hésitant pas à commettre, de propos délibéré, tous les anachronismes imaginables, confondant à plaisir les individus, Cyrus avec Darius, et Artaxercès, faisant vivre Zorobabel, Josué, le grand prêtre, Aggée et Zacharie du VIe siècle avec Ezra et Néhémie du Ve : inexactitudes préméditées avec pièces ou plutôt fausses pièces à l'appui, faisant entrer violemment choses et gens dans un cadre construit d'avance.

Ce cadre, ce sont les soixante-dix semaines d'années prédites

[1] Il est inutile de faire remarquer que dans les divers calculs faits précédemment, le terme des différents régimes qui se succèdent en Palestine et dont la durée totale est de 420 ans est l'année 66, antérieure de quatre ans à la ruine du Temple.

Digitized by Google

par Daniel, commencées avec l'exil de soixante-dix ans annoncé par Jérémie et au terme desquelles auront lieu la profanation du sanctuaire, l'abomination de la désolation et d'autres calamités encore. D'après le Talmud, cette prédiction aurait été réalisée lors de la prise de Jérusalem par Titus. L'exil de Jérémie ayant duré soixante-dix ans, sur les 490 années qui forment le produit des soixante-dix semaines d'années de Daniel, il ne reste plus que 420 années pour la durée du Temple.

Cette explication est très simple, mais elle ne nous paraît guère acceptable. S'il n'y avait pas eu, en dehors du livre de Daniel, une tradition, erronée sans doute, mal comprise assurément, mais certaine et reçue généralement, sur la durée du second Temple, ni R. Yosé ni aucun des talmudistes qui ont accepté le chiffre fourni par lui n'aurait cru ou feint de croire que le terme des soixante-dix semaines de Daniel coïncidait avec la ruine de Jérusalem. Ces soixante-dix semaines ont été le tourment, on peut dire le cauchemar des théologiens et des commentateurs juifs. Une des catastrophes qui devaient se produire dans la soixante-neuvième ou soixante-dixième semaine ou dans les environs de cette époque, c'était le retranchement d'un personnage appelé משיח par Daniel, משיח ואין לו ונכרת (IX, 26). Ce Messie, disent tous les polémistes chrétiens d'un commun accord, de Justin [1], au IIe siècle, à Bossuet [2] et comme argument sans réplique, ce Messie retranché à l'époque fatidique, qui cela peut-il être sinon le nôtre, celui qui s'est réclamé de ce titre et qui pour cela a été retranché, c'est-à-dire mis à mort ? En effet, s'il est admis que chronologiquement la prédiction de Daniel doit être accomplie à une époque à peu près contemporaine de la destruction du Temple, il devient extrêmement embarrassant, au point de vue juif, de trouver un personnage à qui ce titre de משיח puisse être donné. Ce Messie « retranché », c'est-à-dire mis à mort, Raschi, parmi les commentateurs juifs le seul qui cherche à découvrir cette personnalité [3], prétend que cette dénomination s'applique à Agrippa II, explication vraiment peu soutenable et qu'il est trop aisé à Bossuet de détruire [4].

De quel immense poids n'eût-on pas soulagé les cœurs des théologiens et commentateurs juifs en leur disant que, d'après la supputation des années, il est de toute impossibilité que la prédiction de Daniel s'applique à aucun des personnages de l'histoire juive contemporaine de la destruction du Temple par Titus; que

[1] Dialogue avec Tryphon.

[2] *Discours sur l'Histoire universelle*, 2e partie, chap. XXIII.

[3] D'après Ibn Ezra, ces mots veulent dire : Les Juifs n'auront plus de chef.

[4] *Discours, l. c.*, fin.

Digitized by Google

l'échéance de cette prédiction était de deux siècles antérieure à cette catastrophe ; que le personnage qui y est visé, c'est le grand prêtre Onias, fils de Siméon II, massacré aux environs d'Antioche en 172, par l'un des lieutenants d'Antiochus Epiphane, massacre qui est comme le prélude des persécutions d'Antiochus et qui sera suivi de la cessation du *Tamid* [1], de l'installation dans le Temple du שקוץ משמם [2]. Il n'y a plus, à ce sujet, aucune hésitation.

Ce n'est donc nullement (cela paraît manifeste pour peu qu'on y réfléchisse) à cause de la prédiction de Daniel que, d'après R. Yosé, la période du second Temple dure 420 ans et, si entre ces deux choses il y a une relation quelconque de cause à effet, il faut renverser les rôles et il faut substituer l'effet présumé à la prétendue cause et dire : *c'est parce qu'on a cru, de la façon la plus sincère et pour des raisons restées inconnues, que la période du second Temple avait été de 420 ans, que l'on a pensé que la prédiction des semaines s'appliquait à cette période* [3].

Ces raisons, il convient de les rechercher.

1. Il est incontestable qu'il y avait parmi les Juifs, bien antérieurement à la chronique de R. Yosé, des traditions fort différentes relativement à la période du second Temple. Au IVe chapitre du VIe livre de la Guerre des Juifs, Josèphe affirme que le second Temple dura six cent trente-neuf ans et quarante-cinq jours [4]. Cette indication, d'une précision si minutieuse, concorde assez avec les indications chronologiques résultant de l'histoire sommaire des grands-prêtres qui se trouve dans l'avant-dernier chapitre des *Antiquités*. Il compte trois séries de grands-prêtres, se contente pour la première et pour la dernière d'énumérer en bloc le nombre total des années pendant lesquelles fonctionne la série tout entière, en mentionnant, pour la dernière, le nombre des pontifes de la série et nomme en détail les pontifes de la série intermédiaire et le nombre d'années pendant lesquelles

[1] Daniel, IX, 27 ; VIII, 11, 12.

[2] *Ibid.*, IX, 27.

[3] Saadia, Raschi, commentaires de Daniel, IX, 27. D'après Gersonide, la durée du second Temple fut de 437 ans. D'après l'auteur du צמח דוד (David Gans, 1592), le Temple dura 434 ans (62 × 7). Bossuet, qui, cela va de soi, connaissait la chronologie *vraie*, ne laisse pas d'être fort embarrassé : pour lui les 62 semaines d'années commencent l'an 462, c'est-à-dire 142 ans après la date indiquée dans le livre de Daniel, IX, 25, hypothèse absolument arbitraire, à coup sûr.

[4] Il faut croire que Josèphe connaissait par une tradition qui nous est restée inconnue la date du jour où commence la construction du Temple, car la Bible indique la date de l'inauguration, qui fut le 23 Adar (*Ant.*, XI, IV, 7). D'après Ezra, VI, 15, ce fut le 3 Adar. Du 23 Adar au 10 Ab, il y a non 45 jours, mais 128 jours.

Digitized by Google

chacun d'eux exerce son ministère. Le total pour les pontifes des trois séries, y compris un interrègne de sept ans, s'élève à 634 ans. Cette différence de 639 à 634 est insignifiante. Où Josèphe a-t-il puisé cette tradition? Au commencement du Ier livre Contre Apion, il nous apprend lui-même quels sont les matériaux de l'histoire juive. C'est, d'une part, les écrits composés par les prophètes; puis, de l'autre, les livres généalogiques que devait fournir, pour être admis à jouir des honneurs et des droits du sacerdoce, chaque prêtre, non seulement ceux de Palestine, mais ceux d'Egypte, de Babylonie et de tous les pays de la terre où se trouvaient des colonies juives de quelque importance [1]. Ces livres étaient portés à Jérusalem, conservés dans le pavillon du Temple où étaient déposées les archives publiques [2]. Outre les noms des parents, des ascendants paternels et maternels jusqu'à la quatrième génération inclusivement [3], ces livres contenaient les noms des témoins nombreux [4] se portant les garants de la pureté de l'origine des prêtres, les noms des juges qui avaient reçu et vérifié les témoignages, puis toutes les indications d'événements avec leurs dates, faits historiques, décisions dogmatiques ou juridiques dont la mention pouvait augmenter la valeur et l'autorité de ces actes, mettre hors de doute leur parfaite authenticité [5]. Dans ces registres généalogiques figuraient non seulement les familles sacerdotales et les faits les concernant, mais aussi celles de tous les personnages qui aspiraient à l'honneur de leur alliance, qui ainsi avaient accès aux hautes fonctions publiques et qui avaient, de cette façon, intérêt à faire reconnaître la noblesse immaculée de leur origine [6], les משיאין לכהונה. Les prophètes, ajoute l'historien, à qui seuls était confié le soin de conserver ces écrits, nous ont ainsi raconté les choses anciennes que Dieu leur avait révélées et celles qui s'étaient passées de leur temps. Moins dignes de foi sans doute [7] que les livres des prophètes qui nous ont rapporté l'histoire de nos ancêtres depuis Moïse jusqu'au temps d'Artaxercès, les autres écrits [8], les livres généalogiques ultérieurement écrits, nous ont

[1] *Contre Apion*, I, 7.

[2] Mischna *Middot*, fin.

[3] Mischna *Kiddouschin*, IV, 4, 5.

[4] τίνες οἱ μαρτυροῦντες... πολλοὺς μάρτυρας.

[5] Ces actes ou livres s'appellent מגלת יוחסין, j. *Taanit*, 68 *a*; *Pesahim*, 6 *b*, כפר יוחסין; *Guittin*, 67. Voir Raschi, I Chron., IX, 1.

[6] *Kiddouschin*, IV, 5.

[7] *Sanhédrin*, IV, 2.

[8] ... μήτε τοῦ υπογράφειν αὐτεξουσίου πᾶσιν ὄντος... ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν.

[9] γέγραπται μὲν ἕκαστα.

Digitized by Google

transmis le souvenir de tous les événements survenus jusqu'à nous[1].

Nous avons ainsi, dit-il ailleurs, conservé dans nos mémoriaux la succession de nos souverains pontifes, leurs noms et les noms de leurs parents pendant deux mille ans[2].

Josèphe avait donc à sa disposition de très nombreux documents de ce genre, étant prêtre, de race pontificale et en relation personnelle avec les grands-prêtres et avec les membres du grand Sanhédrin. On sait que la fonction permanente du Sanhédrin était la vérification des titres généalogiques des prêtres[3]. Mais ces documents ne sont pas toujours sûrs et surtout ne concordent pas toujours, de même qu'il n'y a pas toujours accord entre le texte hébreu de la Bible et la version des Septante. De là, dans l'historien, toutes ces contradictions qui ont fait le tourment de ses commentateurs[4]. Ce fut sans doute grâce à des documents de ce

[1] *Ibid.*, 8.

[2] *Ibid.*, 7. Les noms des grands-prêtres se trouvent dans les Chroniques, que le Talmud appelle le livre des généalogies, et dans Néhémie jusqu'à Jaddus. Les noms des successeurs de Jaddus, Josèphe nous les a conservés. Le nombre 2000 est un nombre rond. D'après la chronologie de Josèphe, il a y des pontifes pendant 1750 ans environ.

[3] *Middot*, fin.

[4] Dans la préface des *Antiquités* Josèphe dit : « *Nos livres, contiennent le récit de cinq mille ans* (la chronologie juive compte 3408 jusqu'au retour de l'exil de Babylone) ». Destinon, qui a fait, sur Josèphe, des études très intéressantes, prétend que, dans la pensée de l'historien, ce chiffre de cinq mille comprend toute l'histoire jusqu'à la destruction du second Temple. Cette explication ne s'accorde pas avec les termes et, en soi, elle est inexacte. D'après un des différents systèmes adoptés simultanément par Josèphe, il y a réellement dans la période biblique de l'histoire juive cinq mille ans et même beaucoup plus. Ainsi, dans le premier livre, pour la période antédiluvienne, il compte 2656 ans au lieu de 1656, et du déluge à la naissance d'Abraham 992 au lieu de 292. Abstraction des autres différences, rien qu'avec ces deux éléments de compte, la chronologie, d'après lui, dépasse le total de cinq mille ans pour la période biblique. En additionnant les éléments de ses comptes, on arrive au total de 5577 pour le retour de l'exil de Babylone. Pour les deux premières périodes de l'histoire, cette différence provient de ce qu'il compte cent ans de plus que le texte hébreu de la Bible pour l'intervalle entre le commencement de chacune des dix générations (les Septante font cela pour les sept premières) antédiluviennes et les sept premières postdiluviennes. Ces chiffres, d'ailleurs, il ne les maintient pas ; il se contredit parfois dans le même chapitre et adopte communément 1656 comme date du déluge et compte 292 ans du déluge à Abraham, ainsi que cela résulte du texte hébreu (*Antiquités*, VIII, III, 1 ; X, VIII, 4). Certaines erreurs ou contradictions de Josèphe sont certainement le fait de copistes ignorants. Ainsi il dit (*Ant.*, X, VIII, 4) : « La destruction du Temple eut lieu :

» 470 ans 6 mois et 10 jours après sa construction,
» 1062 ans 6 mois et 10 jours après la sortie d'Egypte,
» 1957 ans 6 mois et 10 jours après le déluge,
» 3513 ans 6 mois et 10 jours après la Création. »

Or, d'après Josèphe, la création eut lieu en Tischri (I, III, 3) ; la sortie d'Egypte, le 15 Nissan ; le Temple, commencé le 1er Iyar, fut inauguré le 7 Tischri et il fut détruit, d'après II Rois, XXV, 8, le 7 Ab ; d'après Jérémie, LII, 12, le 10 Ab (l'incen-

Digitized by Google

genre qu'il a pu, dans ses livres, fixer l'année exacte où Isaïe prédit l'avènement de Cyrus, « la deux cent dixième avant l'événement, dit-il, et la cent quarantième avant la destruction du Temple », indications contradictoires d'ailleurs[1] ; l'année où le prophète Nahum prédit la destruction de Ninive[2] ; le nombre exact d'années, trois cent soixante et un, qui séparent la prédiction du prophète de Judée, contemporain de Jéroboam, et l'accomplissement de cette prédiction sous le règne de Josias.

2. Le livre de Daniel est un autre document précieux pour fixer l'état des traditions juives, à un certain moment, sur les époques qui se succèdent durant le second temple. D'après ce livre, il s'écoulera (ou il s'est écoulé)[3] soixante-neuf semaines d'années entre le commencement de l'exil de Babylone sous Yoïakim (?) et la profanation du sanctuaire et la cessation temporaire du sacrifice perpétuel qui durera ou aura duré un peu plus de trois ans[4]. Or, c'est en 172 qu'eut lieu cette profanation. Il s'est donc écoulé, d'après l'auteur de Daniel, du retour de l'exil jusqu'à l'an 172, 434 années, soixante-deux semaines d'années, 483 années ou 69 semaines depuis le commencement de l'exil. Sur la base de cette tradition, la période du second temple comprendrait donc 434 + 172 + 70, au total 676 années et, en retranchant de ce total les 18 années qui séparent le retour de l'exil de l'inauguration du second temple, six cent cinquante-huit ans[5].

die dura trois jours). Josèphe avait mis sans doute « ... 10 mois 6 jours après la création ; 10 mois après l'inauguration du Temple ». Quant à la concordance entre la date de la sortie d'Egypte et celle de la destruction du Temple, elle est purement imaginaire et du fait du copiste. — Les anciens, il faut le reconnaître, avaient plus à cœur de conserver les traditions que de les vérifier et les consignaient toutes, même quand elles étaient ou peu concordantes ou même contradictoires. C'est ainsi que les auteurs du Canon ont admis dans la Bible les livres des Chroniques malgré leurs contradictions avec les livres des Rois. Voir, à ce sujet, le commentaire des Chroniques attribué à Raschi, I, II, 11 ; VII, 12, 13 ; VIII, 1, 29 et l'introduction de Kimhi à son commentaire sur les Chroniques.

[1] *Antiq.*, XI, I, 2.

[2] 115 ans avant la destruction de cette ville, c'est-à-dire en 740 (Ninive est détruite en 625), *Ant.*, IX, XI, 3.

[3] Le Talmud dénie à Daniel la paternité de l'œuvre qui porte ce nom, dans le très ancien document relatif au Canon (*Baba Batra*, 15).

[4] Josèphe prétend (*Ant.*, XII, VII, 6) que le Temple fut purifié le 25 Kislev, trois ans *jour par jour* après avoir été souillé. Ce n'est pas exact. D'après le 1er livre des Macchabées, I, 57, *l'idole de la désolation* fut dressée sur l'autel le 15 Kislev, mais le sacrifice perpétuel avait cessé quelque temps auparavant déjà. Ce qui paraît confirmer la prédiction de Daniel relative aux 2300 matin-soir (1150 jours) de l'interruption du sacrifice (VIII, 13-14).

[5] D'après Josèphe, XII, VII, 7, la prédiction de Daniel fut réalisée au bout de 408 ans, 26 ans avant le terme fixé.

Digitized by Google

3. Trois siècles plus tard, toutes ces traditions ont été oubliées. La Palestine a subi des guerres sans nombre, des révolutions, des invasions, des pillages. Deux fois elle a été dévastée de fond en comble, deux fois sa population a failli être exterminée. Dans la succession de toutes ces lamentables calamités, la notion exacte des temps anciennement écoulés a complètement disparu. Il y avait pourtant une ère nationale, dont on ne trouve ni trace ni mention, il est vrai, ni dans le livre des Macchabées, ni dans les œuvres de Josèphe, mais qui toutefois s'est perpétuée pendant des siècles et s'est renouvelée, maintenue par des pratiques religieuses constantes, la préservant, non seulement de l'oubli, mais de toute omission et de toute erreur.

Le Temple une fois détruit, cette ère fut remplacée, chez les Juifs, par l'ère de la destruction du Temple, mais jusqu'à cette catastrophe, l'ancienne ère nationale a subsisté, rattachée à un événement dont on avait perdu la notion et qui, dans le lointain des temps, a été confondu avec un autre événement qui paraissait à l'imagination populaire plus propre à servir de point de départ à la supputation des temps et dont la nouvelle ère faisait tout naturellement surgir la pensée dans l'esprit. On le voit surabondamment par le livre de Daniel, rien n'est plus conforme à l'esprit juif que de diviser le temps par semaines d'années. Cette division n'est pas seulement œuvre d'imagination, conception de visionnaire, c'est la mesure ordinaire, habituelle, nous allions dire prosaïque, du temps ainsi que chez les Grecs l'Olympiade, ou le lustre chez les Romains, et l'institution sociale et religieuse, qui sert ainsi de jalon pour mesurer la durée ou l'intervalle des événements de la vie publique ou privée, la *Schemita* et les lois qui s'y rapportent, ont une importance plus réelle, une action plus profonde que les jeux d'Olympie pour la Grèce ou, à Rome, les décisions périodiques des censeurs : le chômage des terres pendant une année entière tout au moins, la jouissance commune des produits du sol, l'abolition périodique des dettes (ou leur suspension [1]), telle était, on le sait, la loi tous les sept ans et ni les particuliers ne pouvaient oublier, ni l'autorité publique leur laisser ignorer quand aurait lieu cette modification temporaire si profonde dans le mode d'exploitation et de jouissance de la propriété, dans les obligations des citoyens les uns à l'égard des autres.

Ce n'était pas seulement tous les sept ans qu'il importait de

[1] Beaucoup de savants ont cru que les dettes étaient, non abolies, mais suspendues pendant la Schemita, sorte de *moratorium* périodique (Voir à ce sujet Munk, *Palestine*, p. 210, note).

Digitized by Google

connaître l'époque de la Schemita, mais l'année qui précédait la Schemita, l'année qui la suivait, toutes les années, en un mot qui séparaient l'une de l'autre les années sabbatiques. En effet, dès les derniers mois de la 6e année, on cessait de semer; les fruits amassés indûment la 7e année, on les détruisait (ביעור) la 8e année, et il était, à plus forte raison, interdit de recueillir les fruits des cultures faites illégalement l'année du chômage[1]. Dans l'intervalle de deux Schemita, il était des dîmes différentes selon les années. La seconde dîme, *maaser schéni*, prescrite la 1re, la 2e, la 4e et la 5e années et dont le produit devait être consommé ou dépensé à Jérusalem, était remplacée, la 3e et la 6e années, par le *maaser ani*, distribué aux pauvres[2]. Il était donc absolument nécessaire de connaître, chaque année, le rang que l'année devait occuper dans la période sabbatique. Cette division du temps était ainsi d'un usage courant et constant. Les actes publics et privés en portaient la mention[3].

La Schemita a-t-elle été réellement observée? Allant à l'encontre des sentiments les plus naturels, tels que l'amour jaloux de la propriété, à l'encontre des lois économiques universellement pratiquées, n'était-ce pas une pure utopie, une législation qui n'a jamais eu d'application positive? Le traité tout entier que le Talmud a consacré à cette législation et qui réglemente les préceptes mosaïques concernant l'année sabbatique peut-il avoir, pour nous, un intérêt autre qu'un intérêt théorique? Nous croyons que la Schemita, respectée, comme toutes les lois religieuses avec plus ou moins de zèle et de scrupule, n'a jamais cessé d'être en vigueur, excepté, cela va de soi, quand il n'y avait pas de Juifs en Palestine ou quand aucun d'entre eux ne se livrait à l'agriculture. Nous n'avons pas sous les yeux les livres qui rendent compte comment de nos jours sont observées les lois agraires. L'année 1897-1898 doit être une année sabbatique, car l'année où Joseph Karo composait à Safed, en Palestine, son commentaire sur le *Tour Yoré Déah*, (1539), était, d'après son témoignage[4], l'année de la Schemita. La Schemita était observée au moyen âge,

[1] *Schebiit*, I, II, VII; IV, 1-2.

[2] D'après Josèphe, *Ant.*, IV, VIII, 2, la dîme du pauvre, obligatoire la troisième année, se superpose aux deux autres, τρίτην πρὸς αὐταῖς.

[3] *Sanhédrin*, V, 1; *Maccot*, I, fin; *Guittin*, 77; *Nedarim*, 60.

[4] *Bet Yoseph* sur *Yoré Déah*, 331 : « L'usage a adopté les conclusions de Maïmonide, et cette année 290 on a observé la Schemita ». Voici ce que dit Maïmonide, *Hilkhot Schemita*, ch. X : « Le point de départ de la supputation de la Schemita, d'après les Gueonim et les gens de Palestine, est l'année de la destruction du Temple. Pour connaître l'ordre des années de la Schemita, il suffit de diviser par 7 le nombre des années écoulées depuis la ruine du Temple. Cette année, il y aura 1107 ans que le Temple a été détruit, c'est donc la première année d'une période sabbatique. »

Digitized by Google

en France, en ce qui concerne les prêts d'argent. R. Tam recevait à son tribunal les déclarations dites *prosbol*[1].

Mais ce n'est pas dans les pays d'Occident ou même en Judée, en un siècle où la population très clairsemée est peu adonnée aux travaux des champs qu'il faut rechercher si la Schemita est, pour les Juifs, une loi dans le sens pratique du mot, mais quand la Judée est vraiment *juive*, quand sa population ne vit que d'agriculture.

Remontons la chaîne des temps. Au IIIe siècle et à la fin du IIe, les patriarches Juda II, Gamaliel III, Juda I, prennent, en synode, des décisions relativement à la Schemita; Juda II, pour restreindre l'étendue du territoire soumis à cette loi[2], Gamaliel III[3] et Juda I pour abolir les *suppléments de la 7e année*[4], c'est-à-dire l'interdiction de cultiver la terre les derniers mois de la 6e année et celle de récolter, la 8e année, les fruits produits par le travail de la septième année[5].

Trois siècles avant R. Juda II, l'ancêtre de ces patriarches, Hillel l'ancien avait institué le *prosbol*[6], institution destinée à atténuer les effets et à éviter les abus de la Schemita. La nécessité de cette institution prouve que la Schemita avait force légale[7].

Ces mesures législatives résultant de circonstances nouvelles auxquelles devaient s'adapter les institutions du pays attestent déjà suffisamment que ces institutions étaient réellement vivantes. De son côté, l'histoire nous fournit des témoignages positifs et, à côté de ceux-ci, des preuves indirectes qui ne sont pas sans valeur et qui viennent confirmer ce que la législation nous a déjà appris.

En 163 (233 ans avant la destruction du Temple), Antiochus Eupator, guerroyant avec Juda Macchabée, assiège Beth Zura. Les assiégés sont aussitôt obligés de se rendre : « Il n'y avait pas de nourriture pour eux, car c'était le Sabbat pour la terre[8] ». (I Mac-

[1] *Guittin*, 36 *b*, Tosafot, au bas de la page.

[2] j. *Schebiit*, 36 *c-d*; *Tosefta Oholot*, fin.

[3] תוספת שביעית, *Tos. Schebiit*, I, 1.

[4] Le Talmud de Jérusalem paraît attribuer cette décision à R. Gamliel II. Elle semble postérieure à la rédaction de la Mischna, la Mischna n'en parle pas, alors qu'elle mentionne celle de R. Juda.

[5] *Schebiit*, VI, 4.

[6] Forme abrégée de la formule προσβολή πρός βουλήν, qui est la traduction de מוסר לבית דין (שטרותיו) (*Schebiit*, X, 3-7); la prescription légale de la Schemita n'ayant pas d'effet sur les actes judiciaires, le créancier pour sauvegarder ses droits pendant la 7e année, était censé les transmettre au tribunal.

[7] Il y avait à Jérusalem un édifice où, en exécution de l'ordonnance de Hillel, l'autorité publique recevait en dépôt les obligations souscrites par les débiteurs. Cet édifice (ἄρχειον) fut incendié, au début de la révolte, par les zélateurs pour entraîner les débiteurs dans l'insurrection, *B. J.*, II, XVII, 6.

[8] Traduction presque littérale de שבת שבתון יהיה לארץ (Lévit., XXV, 4).

Digitized by Google

chabées, VI, 49). « Il n'y avait pas de vivres dans la ville, à cause de la septième année, ceux des gentils restés en Judée ayant mangé ce qui était resté des dépôts. »

Jean Hyrcan, en 135, poursuit Ptolémée, son beau-frère, le meurtrier de son père, l'assiège dans la citadelle de Dagon, où s'était réfugié l'assassin, emmenant avec lui la mère et les frères de Jean Hyrcan. Le siège traîne en longueur et bientôt Hyrcan doit interrompre ses opérations militaires, « l'année sabbatique survenant, pendant laquelle, chez les Juifs, l'usage est de ne pas travailler, car, tous les sept ans, ils observent cette année, à l'instar du septième jour [1] ».

On ne faisait donc pas la guerre l'année sabbatique; c'était une sorte de trêve de Dieu pour les Juifs. Ce n'en était pas une assurément pour leurs ennemis, qui mettaient à profit, dans la conduite de leurs campagnes, et la répugnance des Juifs pour toute opération militaire et l'épuisement des approvisionnements de la Judée. Ainsi, l'année même où Jean Hyrcan cesse, à cause de la Schemita, de poursuivre Ptolémée, Antiochus Sidétes, roi de Syrie, vient attaquer Hyrcan et l'assiège dans Jérusalem. La famine bientôt réduit les assiégés aux pires extrémités [2]. Cependant, à l'approche de la fête des Tabernacles, Jean Hyrcan, comptant sur la piété d'Antiochus, lui demande une trêve pour célébrer la fête [3]. Le roi de Syrie accéda à ce désir et voulut très généreusement contribuer par ses offrandes à l'éclat de cette fête.

On sait que la solennité des Tabernacles est le couronnement des fêtes de la septième année [4].

Ainsi, grâce au premier livre des Macchabées et à Josèphe, nous connaissons deux des années sabbatiques observées dans le IIe siècle avant l'ère chrétienne, leurs dates exactes, les circonstances intéressantes qui s'y rapportent. Grâce au Talmud, nous en connaissons deux autres dans le Ier siècle de la même ère. La date de l'une a été discutée, toutefois il ne nous paraît pas impossible de la déterminer d'une façon exacte.

Au terme de la septième année ou plutôt au commencement de la huitième, ainsi qu'on vient de le rappeler, à la solennité de Souccot, le peuple tout entier était convoqué dans le Temple. Au milieu du parvis, on construisait une estrade sur laquelle le roi prenait place. Le livre de la Loi passait successivement du prési-

[1] *Ant.*, XIII, VIII, 1; *B. J.*, I, II, 4.
[2] *Ant.*, XIII, VIII, 2.
[3] Antiochus avait reçu le surnom de « pieux », Εὐσεβής.
[4] Deutér., XXXI, 10-12; *Ant.*, IV, VIII, 12.

Digitized by Google

dent de l'assemblée[1] au chef des prêtres, au grand-prêtre, qui le remettait au roi. Celui-ci se levait pour le recevoir et, assis sur son siège, le lisait à haute voix[2]. Le roi Agrippa se leva selon l'usage et resta debout pendant toute la lecture : les sages l'acclamèrent[3].

Agrippa I fut roi en Judée de 41 à 44. Cette année sabbatique est donc comprise entre ces deux dates.

On prétend, il est vrai, que cet Agrippa de la tradition rabbinique était Agrippa II, fils d'Agrippa I[4]. La principale raison donnée, on peut dire la seule, c'est que le prêtre R. Tarphon, qui semble avoir vécu encore au commencement du IIe siècle, avait rapporté de cette fête des souvenirs personnels qui ont été recueillis dans la *Tosèfta*[5]. On oublie que R. Tarphon rappelle un souvenir d'enfance et que, sans aucun doute, il est parvenu à une extrême vieillesse. De plus, Agrippa II n'était pas roi en Judée. Il a eu la surintendance du Temple de 59 à 65. Si, comme tout porte à le supposer, ainsi que nous le verrons plus tard, l'an 63 fut une année sabbatique, Agrippa, à cette époque, était en très mauvaise intelligence avec les prêtres et les rabbins. On se dénonçait réciproquement à Rome. Le grand-prêtre Ismaël b. Fabi dut aller à Rome dans ce but et y fut retenu comme ôtage avec d'autres dignitaires[6]. Ce n'était donc pas Agrippa II qu'eussent acclamé les docteurs du Temple.

D'après Josèphe[7], c'est le pontife et non le roi qui fait la lecture septennale de la Loi[8]. Le fait d'Agrippa lui était donc inconnu. Comment l'eût-il ignoré s'il s'était agi d'Agrippa II, son contemporain, avec lequel il était en relation personnelle ?

Dans la tradition rabbinique, il ne saurait donc être question évidemment que d'Agrippa I, et l'année sabbatique dont nous recherchons l'époque se trouve ainsi comprise entre 41 et 44.

La ruine du Temple, au dire de R. Yosé, eut lieu à l'issue d'une année sabbatique. Le texte semble dire l'année qui suivit la Schemita, מוצאי שבעית, mais, ainsi que l'explique Tosafot, *Aboda Zara*, 8*b*, ce terme peut s'appliquer à l'année sabbatique elle-même

[1] Le président du Sanhédrin כנסת = συνέδριον, peut-être le président du second Sanhédrin, celui de 23 membres qui siégeait à la porte de la *Azara*.

[2] Il lisait, dans un ordre déterminé, un certain nombre de chapitres du Deutéronome.

[3] Voir la suite dans *Sota*, VII, 7 ; *Sifrè Schoftim*, שום תשים.

[4] Büchler, *Die Priester und der Cultus*, p. 10 et suiv.

[5] *Tosefta Sota*, VII, 16 (éd. Zuckermandel).

[6] *Ant.*, XX, VIII, 11.

[7] *Ant.*, IV, VIII, 12, ὁ ἀρχιέρευς ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ.

[8] De temps immémorial il en était ainsi toujours : sous les anciens pontifes, sous le règne d'Hérode et d'Archélaüs et sous la domination romaine. Les Asmonéens, on le sait, étaient à la fois rois et pontifes.

Digitized by Google

quand elle est à son déclin[1]. La chronologie rabbinique place la ruine du Temple en l'année 68, mais cette catastrophe eut lieu réellement en 70. Si l'année 70 est sabbatique, l'année 42, séparée de celle-ci par un intervalle de 4 semaines d'années (28 + 42 = 70) ou de quatre Schemita, ou bien l'année 41 si on ajoute une année pour le Jubilé, est donc l'année où Agrippa lut le chapitre *royal* du Deutéronome.

Nous avons donc ainsi la date à peu près précise de deux années sabbatiques dans le IIe siècle avant l'ère chrétienne et de deux années sabbatiques dans le siècle de cette ère. Serait-il possible d'en retrouver aussi dans le siècle qui les sépare, dans le Ier siècle avant l'ère chrétienne?

Dans *Arakhin*, 11, il est dit[2] : « Les événements heureux ar-
» rivent à des jours déjà marqués pour le bonheur, les catas-
» trophes à des jours déjà néfastes. Quand le Temple fut détruit
» la première fois, c'était le 9 Ab, à l'issue du sabbat, à l'issue
» d'une année sabbatique..., les prêtres étaient à l'autel, les lé-
» vites sur leur estrade et ils chantaient un psaume...; leurs chants
» retentissaient encore quand les ennemis, assaillant le lieu saint,
» se saisirent de leurs personnes... Et la seconde fois, ce fut aussi
» le 9 Ab, à l'issue du sabbat, à l'issue de l'année sabbatique, les
» lévites chantant le même psaume. »

Ces détails si précis, pour peu qu'on puisse en admettre la réalité, s'appliqueraient bien mieux à un événement relativement récent, qu'à une catastrophe datant de plus de sept siècles[3], et ils rappellent, en quelque sorte, dans les traits essentiels, la description si émouvante, faite à deux reprises par Josèphe, de la prise et de la profanation du Temple par Pompée :

Ant., XIV, IV, 3 : « Les prêtres ne s'abstinrent pas d'accom-
» plir les rites sacrés... la ville prise, le 3e mois[4], le jour du jeûne,
» dans la 79e Olympiade, C. Antoine et M. Tullius Cicéron con-
» suls, les ennemis, pénétrant de vive force, massacrent ceux qui

[1] Au onzième mois de l'année.

[2] Voir aussi *Taanit*, 29 *a*.

[3] La ruine du premier Temple a lieu en l'an 589 avant l'ère chrétienne. R. Yosé vit au milieu du IIe siècle de cette ère.

[4] D'après Strabon, le Temple fut pris le jour du jeûne, d'après Dion Cassius, un *samedi*. Jost prétend que ce jeûne était celui du Kippour. (Le troisième mois de l'année macédonienne correspond, en effet, à Tischri). D'après Casaubon et Scaliger, ce jour était le 9 Tammouz, anniversaire de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et il faudrait remplacer le mot τρίτον par τέταρτον. Si le récit de R. Yosé se rapporte à la profanation du Temple par Pompée, il faudrait remplacer le mot τρίτον par πέμπτον. M. Théodore Reinach croit que le Temple a été pris le samedi, que Strabon appelle jour de jeûne, croyant que les Juifs jeûnaient le jour du sabbat. (*Textes grecs et latins relatifs au judaïsme*, p. 104, note 1.)

Digitized by Google

» sont dans le Temple, les prêtres offrant des sacrifices n'en con-
» tinuant pas moins à remplir leur saint ministère... »

B. J., I, VII, 5 : « Des prêtres en grand nombre, à la vue des
» ennemis se ruant sur eux, l'épée nue, restent (sur l'autel)
» intrépides, accomplissant leurs rites, faisant des libations, brû-
» lant l'encens et se laissent immoler, fidèles à Dieu jusqu'à la
» mort. »

« 6. Dans cette catastrophe (où périrent 12,000 hommes), ce
» qui parut aux Juifs le comble de l'infortune, ce fut de voir pé-
» nétrer des gentils dans le lieu sacro-saint, auparavant inacces-
» sible à tout regard. Pompée et beaucoup de ses compagnons pé-
» nétrèrent dans le Saint des Saints et virent ce que nul mortel
» en dehors des pontifes n'avait jamais vu. »

La prise du Temple par Pompée a lieu en 63 avant l'ère chrétienne ; l'an 63 est une année sabbatique d'après l'un des systèmes adoptés par le Talmud[1] ; les détails donnés par R. Yosé peuvent donc se rapporter à cette catastrophe.

En 35, Hérode nomme grand-prêtre le frère de Mariamne, Aristobule, âgé de 17 ans. Durant les fêtes de Souccot, le jeune prince monte sur l'autel, revêtu des ornements pontificaux et préside aux cérémonies avec une grâce et une majesté qui ravissent les cœurs et excitent dans la foule un enthousiasme indescriptible. Dès lors il est condamné dans l'esprit du tyran ombrageux et sans scrupule. Sans doute Hérode avait calculé déjà, dans sa pensée, l'élan irrésistible qui entraînerait la nation tout entière quand, l'année suivante, au couronnement de l'année sabbatique, le jeune pontife, le descendant de l'illustre race des Asmonéens, lirait du haut du βῆμα, le roi ne le pouvant pas en raison de son origine étrangère, la parascha royale devant tout Israël assemblé. Aristobule devait donc périr. L'année 35 était également une année sabbatique, d'après un des systèmes discutés dans le Talmud.

Chose extrêmement étrange, en effet, on n'est pas fixé du tout sur la façon de calculer le retour des années sabbatiques. Il y a deux systèmes à cet égard, tous deux soutenus dans le Talmud, et, n'étaient les raisons nombreuses, à notre avis irréfutables, que nous avons énumérées, cette étrange incertitude dans la supputation des années sabbatiques suffirait pour faire douter absolument de la réalité positive de cette législation. D'après la loi mosaïque, au terme de chaque cycle de sept années sabbatiques ou de 49 ans, il est prescrit de célébrer le Jubilé, la 50e année. Cette 50e année est-elle seulement le couronnement du cycle jubi-

[1] *Rosch Haschana*, 9 ; *Nedarim*, 61 ; *Arakhin*, 12 et 33.

Digitized by Google

laire? Est-elle, en même temps, le commencement du cycle suivant? En d'autres termes, un siècle se compose-t-il exactement de deux cycles jubilaires ou bien de deux cycles augmentés de deux ans?

La raison de ce doute, la voici. Dans le Talmud, il est à peu près certain [1] que, durant le second Temple (et même auparavant, à partir de l'exil des dix tribus [2]), le Jubilé n'était plus en vigueur. L'esclavage juif définitivement aboli [3] et, d'autre part, le territoire ayant cessé d'être divisé par tribus et par familles, les deux dispositions essentielles de la loi du Jubilé, la raison même de cette loi, la libération périodique des esclaves, le retour des champs à leurs anciens possesseurs, étaient devenues nécessairement caduques. Le chômage des terres, disposition accessoire et conséquence des deux autres, n'avait plus de raison. On comptait néanmoins la 50e année, on la sanctifiait conformément à la loi [4], on la célébrait sans doute par des réjouissances qui semblent avoir duré dix jours [5], et, le jour du Kippour, la sonnerie du Schofar retentissait dans tout le pays; mais l'année du Jubilé n'étant plus une année de chômage [6], la Schemita revenait-elle six ans après, après six ans du travail de la terre, ou seulement sept ans après?

D'après R. Yehouda, la Schemita revient invariablement tous les sept ans. D'autres docteurs, que le Talmud ne nomme pas, admettent, au contraire, que, l'année du Jubilé comptant à part, il y a un intervalle de huit ans entre la dernière Schemita d'un cycle jubilaire et la première du cycle suivant [7].

Le Talmud ne prend pas parti entre ces deux opinions. Parmi les commentateurs, R. Baruch, l'auteur du *Sefèr Haterouma*, R. Tam et, d'après Tosafot [8], Raschi, adoptent le système de R. Yehouda; Rabad, celui des contradicteurs anonymes de celui-ci.

Qu'il y ait eu, en France, au moyen âge, incertitude sur une circonstance essentielle de la loi sabbatique, à savoir en quelles années arrive l'échéance périodique de cette loi, la chose est, tout au plus, concevable; mais ce qui ne se conçoit en aucune façon,

[1] R. Tam émet quelques doutes à ce sujet. La question est examinée dans Tosafot *Guittin*, 36 *a*, au bas de la page et verso.

[2] *Arakhin*, 33.

[3] Voir *Ant.*, XVI, 1, 1. Josèphe parle du servage juif comme depuis longtemps aboli : ἐν τοῖς πρώτοις τῆς τοιαύτης τιμωρίας.

[4] וקדשתם.

[5] *Rosch Haschana*, 8 *b*.

[6] *Guittin*, 45 *d*.

[7] *Arakhin*, 12, 32; *Rosch Haschana*, 9; *Nedarim*, 61.

[8] *Aboda Zara*, 9 *b*.

Digitized by Google

c'est qu'il y ait eu incertitude en Palestine, à une époque où cette loi a été ou a dû être en pleine vigueur.

Il ne pouvait y avoir, en même temps, deux façons différentes d'appliquer la loi de l'année sabbatique et conséquemment deux opinions opposées à ce sujet, mais il y a eu deux façons successives d'entendre l'application de cette loi et ainsi, à notre avis, entre les deux opinions présentées comme contradictoires, il ne saurait y avoir eu de contradiction effective. A notre avis, il faut, pour la loi du Jubilé, considérer trois moments :

a) l'époque où la loi du Jubilé est entièrement exécutoire ;

b) l'époque où, ne répondant plus à l'état social ou à la législation courante, la loi du Jubilé, virtuellement abrogée, subsiste néanmoins encore, mais comme époque de réjouissances nationales. L'année jubilaire compte encore à part, mais sans entraîner d'obligations ;

c) l'époque où, par suite du malheur des événements[1], ces réjouissances publiques elles-mêmes ont cessé. L'année du Jubilé ne compte plus ou se confond avec les années du cycle suivant.

L'opinion des rabbins anonymes répond à la seconde phase, période du second Temple. Le Talmud ne connaît pas leurs noms. Ce sont donc des docteurs anciens, d'une époque antérieure à la ruine du Temple, faisant connaître comment, de leur temps, la loi était appliquée. L'opinion de R. Yehouda répond à la troisième phase, à la période qui commence après la destruction du Temple.

Cette conclusion s'impose, car, d'une part, il est impossible que R. Yehouda n'ait pas su comment de son temps (un siècle après la destruction du Temple) on supputait les années sabbatiques ; d'autre part, pour la période antérieure, à moins d'admettre qu'un siècle se compose exactement de deux cycles jubilaires, il est impossible que :

1° l'année de la destruction du Temple, l'an 70, ait été une année sabbatique, ni une année post-sabbatique מוצאי שביעית, l'année 163 *ante* ayant été année sabbatique[2], l'année 170 l'ayant été également : or, dans le système de R. Yehouda, deux siècles plus tard, la Schemita ne pouvait tomber qu'en 67 ou en 74 ;

2° il y ait eu sous le règne d'Agrippa I (41-44) une année sabbatique. L'année 135 *ante* et conséquemment l'an 142, ayant été année sabbatique[3], deux siècles plus tard, dans le système de R. Yehouda, la Schemita aurait eu lieu en 39 ou en 46.

[1] Epoque postérieure à la ruine du Temple.
[2] I Macchabée, VII.
[3] *Ant.*, XIII, VIII, 1.

Digitized by Google

Dans l'hypothèse d'après laquelle la Schemita de *Sota*, VIII, 9, aurait eu lieu sous Agrippa II (59-65), c'eût été en 60; mais cette hypothèse, on l'a vu, est insoutenable.

Maïmonide ne connaissait pas les faits historiques que nous venons de rappeler et de discuter, il ne s'est pas arrêté non plus devant l'impossibilité morale, à notre avis, d'une incertitude relativement à l'échéance périodique d'un fait public ou plutôt d'un ensemble de faits et de devoirs intéressant à la fois et de la façon la plus pressante et l'autorité publique et chaque particulier, tels qu'étaient ceux de la Schemita, et — chose vraiment surprenante — ce que nous avons dit comme conclusion logique et de ces faits historiques et de cette preuve morale si puissante, il l'affirme être la vérité même, à savoir que, jusqu'à une certaine époque, l'opinion des rabbins anonymes a prévalu, puis celle de R. Yehouda; il l'affirme presque à son corps défendant, invoquant une tradition dont il n'est d'ailleurs de trace nulle part et s'exprime, à ce sujet, avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute : « Tous les » Gaonim ont dit qu'il y avait une tradition transmise oralement » jusqu'à eux qu'à partir de la ruine du second Temple, on a cessé » de compter à part la cinquantième année et que les Schemitot se » succéderaient indéfiniment de sept en sept ans, c'est ce qui ré- » sulte du Talmud [1] et telle est la tradition. » [2] (*Hilkhot Schemita Veyobel*, X, 5).

Des deux assertions du *Séder Olam* : 1° que le retour de l'exil de Babylone eut lieu 420 ans avant la destruction du second Temple; 2° qu'à cette époque, en 420, on commença à observer la Schemita, il ne faut retenir que la seconde. Elle est confirmée par la Bible indirectement, cela va sans dire, mais pour nous d'une façon indubitable. Elle est confirmée de la même manière et dans les mêmes conditions par Josèphe. La promesse d'observer la Schemita est une des stipulations formelles du pacte dont il est question dans Néhémie, X, et figure au verset 32, רנטש את השנה השביעית ומשא כל יד. Néhémie a gouverné la Judée, une première fois, entre 454 et 432; le livre qui porte le nom de ce personnage a été écrit environ cent ans après celui-ci, car ce livre contient une

[1] *Aboda Zara*, 9.

[2] L'explication que nous avons donnée ne résout pas néanmoins toutes les difficultés. Si pendant la période du Temple on a compté à part les années du Jubilé et si, d'autre part, l'année de la destruction du Temple fut מוצאי שביעית il faut admettre, avec Tosafot dans *Aboda Zara*, que la ruine du Temple eut lieu l'année qui suivit l'an 420 de la supputation rabbinique et, ainsi qu'on l'a déjà dit, également d'après Tosafot, que l'expression מוצאי שביעית *à l'issue de la septième année* signifie à la fin (onzième mois) de la septième année, et non pas l'année qui suit la septième.

Digitized by Google

liste de grands-prêtres qui s'arrête à Jaddus, arrière-petit-fils d'Eliasib, le pontife contemporain de Néhémie. Jaddus fut grand-prêtre vers 350, c'est-à-dire 420 ans avant la destruction du second Temple. Ce Jaddus, contemporain d'Alexandre-le-Grand, demanda au conquérant macédonien, d'après Josèphe, de dispenser les Juifs du tribut l'année sabbatique [1]. S'il peut être fait des réserves sur ce qu'il y a de légendaire et assurément d'inexact dans le récit de l'entrevue d'Alexandre et du grand-prêtre, entrevue racontée presque dans les mêmes termes dans Josèphe et dans le Talmud [2], il n'y a pas de raisons sérieuses pour en contester le fond [3]. Le silence observé à ce sujet par les historiens grecs ou latins d'Alexandre, ne prouve rien contre lui. Si le fait est vrai réellement comme il l'est en toute apparence, il en résulte :

1° Que la loi sabbatique était observée en 333, c'est-à-dire 403 avant la destruction du Temple;

2° Que la faveur demandée à Alexandre était chose toute nouvelle pour les Juifs, sinon Jaddus se serait contenté de demander à Alexandre la continuation du privilège déjà accordé par les rois de Perse [4].

Il est donc établi que l'observance de la loi sabbatique était chose récente, ce qui nous reporte également aux environs de l'année 420 avant la destruction du Temple.

Enfin, les Samaritains, informés, paraît-il, de la faveur accordée aux Juifs, s'empressent de demander eux aussi d'être déchargés du tribut de la septième année. Cette concession leur est refusée. Sans aucun doute, ils n'avaient pas encore fait de la loi

[1] *Ant.*, XI, VIII, 5. Voir au sujet du récit de Josèphe la savante étude de M. Büchler *Revue*, XXXVI, p. 1 et suiv.

[2] *Yoma*, 69 *a*, p. 1 et *Meguillat Taanit*. D'après les rabbins, le grand-prêtre était Siméon le Juste.

[3] Au dire des historiens, Alexandre va de Tyr à Gaza, de Gaza en Egypte. D'après Josèphe, il serait allé de Gaza à Jérusalem (avant de se rendre en Egypte). S'il est invraisemblable qu'Alexandre soit revenu sur ses pas, rien n'empêche de croire que, durant les longs loisirs du siège de Gaza, il se soit rendu à Jérusalem, qui était à deux jours de marche.

[4] Ce privilège, les Juifs l'obtinrent une seconde fois, au dire de Josèphe (*Ant.*, XIV, x, 6), de Jules César (de 47 à 44). Devenue tributaire de Rome, en 63, la Judée avait été littéralement mise en coupe réglée à plusieurs reprises par Pompée, Scaurus, Gabinius et Cassius, qui l'avaient ruinée par leurs exactions. La loi de la Schemita dut nécessairement fléchir sous le poids de leur insatiable avidité. Dans son décret, le cinquième de la série, César les dispensa à deux reprises, du tribut de la septième année : χωρὶς τοῦ ἑβδόμου ἔτους ὃν Σαββατικὸν ... προσαγορεύουσιν ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ὑπὸ τῶν δενδρῶν καρπὸν λαμβάνουσι μήτε σπείρουσι..... ὑπεξαιρουμένου τοῦ ἑβδόμου ἔτους ὃ Σαββατικὸν καλοῦσι (la suite comme plus haut). Ce texte est une forte preuve de plus de la réalité effective de la législation de la loi sabbatique.

Digitized by Google

du chômage sabbatique une loi d'Etat et ils ne voulaient l'adopter que pour profiter, à leur tour, et sans droit réel, de la concession gracieuse faite aux Juifs leurs rivaux, car, autrement, les Samaritains ayant déjà donné à Alexandre antérieurement aux Juifs des gages de leur fidélité, le refus opposé à leur demande par le conquérant eût été inexplicable.

Pourquoi le Schemita est-elle observée à partir de cette époque (350) et non auparavant ?

La Schemita, étant surtout une loi territoriale, bien plus que personnelle, ne pouvait être établie qu'à la condition d'être appliquée à un territoire continu. Or, les quarante-deux mille Juifs revenant de l'exil avec Zorobabel, augmentés des dix-huit cents hommes qui accompagnent Ezra, n'auraient pas pu occuper à eux seuls toute la Palestine, ni même une seule de ses grandes divisions [1]. Ces deux groupes d'immigrants, pendant de nombreuses générations, se développent rapidement, s'augmentant par l'infiltration constante de nouveaux afflux d'immigrants et par la toute-puissante attraction exercée sur les gentils, עמי הארץ, établis dans le pays qui se détachent peu à peu de leurs pratiques religieuses, de leur nationalité, pour s'agréger au judaïsme, les נבדלים, pour les appeler par leur nom biblique. Ainsi peu à peu se forma une population compacte, plus ou moins unie d'abord, mais s'étendant d'une façon presque uniforme sur tout le pays. L'action constamment répétée des chefs religieux du Judaïsme amène une cohésion de plus en plus grande de ces éléments si divers, et fait entrer dans leurs mœurs, en quelque sorte, les lois du Pentateuque et les développements donnés à ces lois par les *Soferim*. Toutefois, pour devenir lois d'Etat, ces lois avaient besoin de l'adhésion populaire, de là ces *grandes assemblées* telles que nous en voyons, non seulement au temps d'Ezra et de Néhémie, mais déjà à des époques antérieures, telles que sous Sédécias (Jérémie, XXXIV, 8) l'assemblée qui décrète l'exécution de la Loi ordonnant la libération des esclaves juifs, au commencement de la septième année ; sous Josias, celle qui a pour but et pour effet l'alliance du peuple avec Dieu (*le peuple tout entier entra dans l'alliance* [2]) et, d'après le livre des Chroniques, celle que le roi Ezéchias convoque à propos de la fête de Pâque [3], sans compter les assemblées analogues réunies, d'après ce livre, par Asa et par Josaphat.

Il est plus que probable que, dans les dernières assemblées, celle

[1] La Palestine pouvait nourrir plusieurs millions d'individus. Son territoire représente le vingtième de l'étendue de notre pays.

[2] II Rois, XXII, 3 ; II Chron., XXXIV, 30-32.

[3] *Ibid.*, XXX, 23.

Digitized by Google

de Josias (622) et celle de Sédécias (595 environ), il fut déjà question de l'établissement ou plutôt de la mise en vigueur de la Schemita. En effet, la libération des esclaves après six ans de servage prescrite par l'Exode et le Deutéronome [1], est une loi tout à fait analogue à celle de la Schemita, évidemment plus importante au point de vue moral et social, mais d'une application infiniment moins générale. Pour peu qu'on y réfléchisse, il paraît certain qu'on ne dut y songer qu'après avoir décrété l'observance obligatoire de la loi sabbatique des terres. Cette dernière loi dut être nécessairement comprise dans le pacte contracté sous Josias, aux termes duquel pacte, le peuple s'engageait sans réserves, « à marcher dans les voies de Dieu, à observer ses commandements, ses témoignages, ses ordonnances de tout son cœur et de toute son âme, à accomplir toutes les choses de l'Alliance inscrites dans le livre ».

Or, la Schemita est une loi de l'Alliance [2], prescrite à la fois dans l'Exode [3], dans le Lévitique [4], et dans le Deutéronome [5]. Dans l'Exode, la loi de la Schemita fait partie des commandements réunis dans le *Sefer Habberit* [6], immédiatement *avant* la Loi du Sabbat [7], et il est plus que probable qu'en prêchant avec tant de véhémence l'observation rigoureuse du jour du Sabbat, Jérémie [8] n'a pas dû négliger dans ses recommandations de rappeler l'obligation de l'année du Sabbat que la Loi qualifie שבת שבתון [9].

Une des prédictions de Jérémie porte, d'ailleurs, une date qui ne saurait avoir de signification que par rapport à la Schemita : « Cette même année, *au commencement du règne de Sédécias*, roi de Juda, *la quatrième année* [10]. » Il s'agit évidemment de la quatrième année de la Schemita, sinon, ce chiffre ne répond à rien,

[1] Exode, XXI, 1-6 ; Deutér., XV, 12-18. D'après le Lévit., XXV, 39-44, l'esclave est libéré également l'année du Jubilé.

[2] La loi de la Schemita est promulgée dans le Lévitique avec une incomparable solennité, l'origine *sinaïque* de cette loi est inscrite à la fois dans le préambule (XXV, 1) בהר סיני ...וידבר et dans la conclusion ...אלה החקים והמשפטים והתורות בהר סיני (XXVI, 46), son observance encouragée par la promesse de bénédictions nationales, XXVI, 3-13 ; sa violation accompagnée de la plus terrible sanction.

[3] Exode, XXIII, 10-11.

[4] Lév., XXV.

[5] Deut., XV, 1-11 ; XXXI, 7-13.

[6] Exode, XXI-XXIV, 4.

[7] *Ibid.*, XXIII, 10-11, 12.

[8] Jérémie, XXXIV, 17.

[9] Lév., V, 4.

[10] Jérémie, XXVIII, 1. La date marquée au commencement du livre d'Ezéchiel se rapporterait-elle à ce mode de supputation ? Ainsi l'ont pensé Joseph et David Kimhi, ainsi qu'Abarbanel. D'après ces commentateurs, l'an 30, date de la première révélation du prophète, serait la trentième année du Jubilé. On sait, d'ailleurs, qu'il est question du Jubilé dans un autre passage d'Ezéchiel (XLVI, 17). D'après le Tal-

Digitized by Google

le règne de Sédécias ayant en tout duré onze ans, la quatrième année ne pouvant pas être considérée comme le commencement d'un règnede onze ans. C'est ainsi que Kimhi, d'ailleurs, explique ce mot.

Quoi qu'il en soit et en dépit de tous ces engagements solennels et de toutes ces alliances, la Schemita n'a pas été observée durant le premier Temple, l'exil de soixante-dix ans annoncé par Jérémie dut être, au témoignage de l'auteur des Chroniques, l'expiation nécessaire de la violation constante de cette loi : « Il exila à Babylone ce qui avait échappé au glaive..., pour accomplir la parole de Dieu dans la bouche de Jérémie jusqu'à ce que la terre eût accompli ses Sabbats, pendant toute la désolation elle chôma jusqu'au terme de soixante-dix ans [1]. »

Dans une *grande assemblée*, semblable à celles qu'avaient convoquées Ezéchias, Josias, Sédécias, puis Ezra et Néhémie, deux cents ans environ après le retour de l'exil de Babylone, la loi de Schemita fut adoptée comme une loi générale imposée à tous les habitants du pays [2].

Cette assemblée dut décréter, en même temps, les conditions dans lesquelles cette loi devenait strictement obligatoire, les sanctions destinées à faire de cette obligation une vérité, les mesures à prendre pour que l'abandon des fruits du sol ne devînt pas une occasion de désordre, un encouragement au vagabondage, pour que les fruits des vignes, palmiers, oliviers, baumiers etc... et les produits spontanés des champs, si abondants en ce riche terroir, ne fussent pas pillés, mais répartis d'une façon équitable entre les habitants. Pour établir ainsi un ordre régulier, on décréta qu'il y aurait des agents, *Schelouhé Bet Din*, chargés de la surveillance des champs, des plantations, de la récolte et des magasins publics, analogues à ceux que Néhémie avait fait disposer aux alentours du Temple pour recevoir les dîmes et les répartir ensuite entre les lévites et les prêtres [3].

De ces magasins destinés à servir de dépôts publics pour les fruits de la Schemita il est longuement question dans une

mud (*Arakhin*, 14) et tous les anciens commentateurs juifs, ce fut l'année qu'Ezéchiel eut la vision du Temple futur (XL, 1).

[1] II Chron., XXXVI, 20-21 ; cf. Lév., XXVI, 43.

[2] Il y eut, à l'époque de Néhémie, une grande assemblée קהלה גדולה convoquée par Néhémie, dans le but de réprimer l'usure, qui était la plaie de la colonie nouvelle. Le compte rendu de cette assemblée se trouve dans les Mémoires de Néhémie (Néhémie, VIII, 7). Nous sommes bien loin, à cette époque, du rétablissement de la loi ordonnant l'abolition (ou la suspension, des dettes) l'année de la Schemita (Deut., XV, 2-3, 9-10, et Néhémie, X, 32).

[3] Néhémie, XII, 44, 47 ; XIII, 12.

Digitized by Google

baraïta, probablement très ancienne, car aucun des deux Talmuds ne l'a reproduite, sans doute parce qu'à l'époque dont ils ont recueilli les souvenirs, cette institution avait depuis longtemps disparu :

« Autrefois les agents du Bet Din faisaient la ronde aux portes » des villes, et, si quelqu'un était porteur de fruits (de la 7e année), » les agents les saisissaient, lui en laissant de quoi faire trois » repas et déposaient le reste dans le magasin municipal. Quand » arrivait l'époque de la récolte des figues, les agents du Bet Din » engageaient des ouvriers chargés de faire la cueillette, de faire » sécher les fruits et les mettre en gâteaux, puis en tonneaux, et de » les déposer ensuite dans le magasin municipal. A la saison des » vendanges, les agents du Bet Din louaient du monde pour » cueillir le raisin, le fouler, mettre le vin en pièce et le déposer » au magasin municipal. Quand venait le moment des olives etc... » Tous les vendredis, on distribuait à chaque père de famille, pour » la semaine entière, quantité proportionnelle aux gens qu'il de- » vait nourrir. Quand il n'y avait plus rien aux champs (littéra- » lement quand venait l'époque du ביעור [1]), on distribuait ce qui » restait aux pauvres [2]. »

Il est fait mention de cette institution des magasins des fruits de la 7e année dans le 1er livre des Macchabées, VI, 53. Ces magasins sont appelés παράθεσις : « Ceux des gentils qui étaient restés en Judée consommèrent ce qui était resté du dépôt, τὸ ὑπόλειμμα τῆς παραθέσεως [3]. »

Il eût été vraiment impossible, on peut l'affirmer sans aucune hésitation, à une époque antérieure, c'est-à-dire avant que fût achevé le repeuplement de la Palestine et que ce pays, ainsi qu'il a été dit, fût redevenu une terre complètement juive, il eût été impossible, disons-nous, de décrèter la série des mesures législatives ou administratives strictement indispensables au fonctionnement de la loi de la Schemita et qui exigeaient l'adhésion sincère, le concours efficace de tous, du moins de la majorité ; il eût été même illégal de le faire, quoi qu'on puisse penser en lisant le Talmud. D'après le *Sifra* [4], le commentaire rabbinique du Lévi-

[1] Quand il n'y avait plus rien aux champs pour les étrangers, pour les bêtes sauvages (Lév., XXV, 6-7), il était interdit de conserver la provision amassée dans la maison (ordonnance rabbinique en vue d'empêcher l'accaparement des fruits de la septième année). C'est là ce qu'on appelait ביעור.

[2] *Tosefta Schebiit*, VIII, 1.

[3] Les fruits de la septième année avaient un caractère sacré, c'est là ce qui explique la plainte de l'écrivain. Il était interdit de tirer parti du produit de la vente de ces fruits, שביעית תופסת דמים.

[4] *Sifra Behar*, 2 : כבשו אבל לא חלקו חלקו למשפחות ולא חלקו לבתי

tique, la loi de Schemita n'est exécutoire qu'une fois la conquête de la Palestine achevée et le territoire réparti complètement entre les tribus et les familles. C'est ainsi, dit le *Sifra*, que les choses durent se passer lors de la première prise de possession de la Palestine, prise de possession qui évidemment ne se fit pas aussi vite que le dit la suite du commentaire rabbinique [1].

D'après un texte du Talmud de Jérusalem [2], la loi mosaïque de Schebiit avait été légalement abrogée par le fait même de l'exil. Cette opinion est rappelée dans maints passages du Babli [3], les rabbins les plus autorisés n'hésitent pas à se l'approprier [4]. Pour être de nouveau exécutoire, cette loi dut être promulguée, pour la seconde fois, au retour de l'exil. Logiquement elle aurait dû être soumise alors aux même conditions que la première fois, c'est-à-dire à la condition, d'après le Talmud de Jérusalem : 1° que la Judée fût affranchie du joug de l'étranger; 2° que le pays fût entièrement soumis aux Juifs; 3° que les Juifs en eussent la propriété directe et complète. R. Yosé ben Hanina prétend toutefois que la loi devenait exécutoire sans condition et immédiatement; mais R. Eléazar n'est pas d'accord avec R. Yosé, même sur le principe et le caractère cette loi. Pour lui, la Schemita, une fois abrogée, perdait pour toujours son caractère d'obligation mosaïque. C'est du plein gré des contractants, par un acte entièrement spontané et à titre d'ordonnance rabbinique, que la Schemita fut de nouveau remise en vigueur [5]. Ceux qui, dans la pleine indépendance de leur volonté, établirent cette loi, durent choisir évidemment le moment le plus propice et éviter de compromettre, par un zèle prématuré, les intérêts sacrés du pays, le succès même de leur pieuse entreprise.

L'opinion de R. Eléazar étant exprimée en dernier lieu, c'est elle qui est implicitement admise par le Talmud de Jérusalem.

La Schemita devait devenir nécessairement la base de la supputation des années conformément à la loi du Lévitique [6]. La première année où l'on commença à compter devint ainsi, sans qu'au

אבורת ואין כל אחד ואחד מכיר חלקו יכול יהיו חייבים בשמיטה ת"ל „ שדך " שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו „ כרמך " שיהא כל אחד ואחד מכיר ארת כרמו.

[1] *Ibid.*, 3.

[2] *Schebiit*, VI, 1 (36 *b*).

[3] קדושה ראשונה קדשה לשעתה *Haguiga*, 3; *Meguilla*, 10; *Arakhin*, 32; *Temoura*, 21; *Zebahim*, 60, 107; *Maccot*, 19; *Schebouot*, 16.

[4] R. Simon b. Eliakoum, R. Eléazar b. Pedath, R. Eléazar b. Schamoua, R. Ismaël b. R. Yosé, R. Yosé, R. Ismaël, R. Eliézer, auquel R. Yohanan b. Zaccaï l'avait enseignée comme הלכה למשה מסיני (*Maccot*, 19).

[5] מאליהן קבלו.

[6] Lév., XXV.

Digitized by Google

commencement l'on s'en doutât peut-être, l'ère vraiment nationale de la Palestine. Cette ère, Josèphe ne la mentionne pas, écrivant pour des étrangers pour qui elle n'aurait eu aucune signification.

Le pacte où il est question de la Schemita se trouvant, ainsi que nous l'avons dit, dans le livre de Néhémie, on ne remarqua pas que ce livre avait été écrit environ un siècle après ce personnage et l'on crut que ce pacte avait été, non seulement conclu, mais mis à exécution dès le temps de Néhémie. On fut amené ainsi à croire qu'il ne s'était passé pas plus de quatre cent vingt ans entre Néhémie et la ruine du Temple, puisqu'à l'époque de cette catastrophe il ne s'était écoulé que quatre cent vingt ans depuis la publication de la loi de la Schemita. D'autre part, le livre d'Ezra commençant par le récit du retour de l'exil, on crut qu'Ezra contemporain de Néhémie et historien de Zorobabel et de Josué, avait été également contemporain de ces deux personnages, confusion d'autant plus naturelle et explicable que l'on trouve dans les deux parties des livres d'Ezra et de Néhémie les mêmes noms Darius, Artaxercès pour désigner les rois perses. Tous les rois perses a peu d'exceptions près, s'appellent Darius ou Artaxercès.

Ces confusions absolument inévitables, surtout pour des gens peu exercés aux procédés de la critique historique et dont cette critique était d'ailleurs le moindre souci, expliquent de la façon la plus simple l'erreur du Talmud.

Arrivés au terme de cette longue étude, nous devons en faire connaître succinctement les résultats.

Il est exact, comme le dit le Talmud dans *Aboda Zara*, qu'avant la destruction du Temple :

1. Rome entretient avec la Judée, des rapports d'amitié ou de protection pendant *deux cent six ans*, de 140 à 66 ;

2. La dynastie Asmonéenne est reconnue officiellement par Rome en 140 et dépossédée par Sosius, général romain, en 37, c'est-à-dire, dure, à ce point de vue, *cent trois ans* ;

3. La dynastie hérodienne, intronisée par Sosius en cette même année, conserve son autorité, sous certaines modifications, et sauf deux interruptions (6 à 19 et 44 à 59) jusqu'en 66, c'est-à-dire pendant *cent trois ans* ;

4. L'an 180, c'est-à-dire l'an 110 avant l'ère chrétienne, la monarchie Asmonéenne, après avoir soumis les Iduméens, battu les Syriens conquis Samarie, étend son pouvoir sur tout le pays, moment le plus brillant de l'histoire juive durant le second Temple.

Aussitôt commence une décadence rapide, les guerres civiles épuisent la Judée; Rome intervient ; grâce à elle, les Gentils

Digitized by Google

deviennent maîtres des villes de la côte et de villes situées au milieu des terres[1]; pour eux le roi juif Hérode construit la ville de Césarée, ville grecque, païenne, où il prétend attirer l'aristocratie juive administrative et sacerdotale. Pour défendre le Judaïsme contre l'intrusion de l'hellénisme du paganisme et en arrêter les développements,

5. Les rabbins décrètent l'impureté de la terre des Gentils et des vases fabriqués à Césarée.

6. Bientôt, sous Pilate, les Juifs sont de moins en moins les maîtres de leur pays, de la cité sainte elle-même, le désordre grandit, l'anarchie est encouragée par le procurateur lui-même. Sentant leur impuissance et ne voulant pas administrer la justice sous un pouvoir incapable de garantir la sécurité publique, en l'an 30 (40 avant la ruine du Temple), le Sanhédrin s'exile du Temple et cesse de prononcer des sentences capitales.

7. C'est dans les trente-quatre dernières années de la période persane que l'on commence à observer la Schemita et conséquemment à supputer les années, ainsi que l'ordonne la loi du Lévitique, xxv, 8.

Cette observance continue pendant les cent quatre-vingts années de la domination grecque, les cent trois années de la dynastie Asmonéenne et les cent trois années de la dynastie hérodienne, et il n'en pouvait être autrement, la loi de la Schemita étant une des lois fondamentales du pays.

Ainsi dégagées d'erreurs, de confusions tout à fait explicables, quelques-unes inévitables, se trouvent justifiées dans leur ensemble et presque dans tous leurs détails, les diverses allégations du passage d'*Aboda Zara*, qui devient ainsi un document des plus précieux fourni par le Talmud pour l'histoire de la période du second Temple.

JOSEPH LEHMANN.

[1] *Antiq.*, XIV, IV, 4, 5 ; V, 3.

Digitized by Google

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

(SUITE ET FIN [1])

VII

LA BARAÏTA DES « BIENHEUREUX ».

La baraïta de D. E. Z., I, vers la fin, traite de la béatitude des justes d'autrefois. Cette baraïta est citée partout comme étant de D. E. Elle en faisait donc partie primitivement. Il faut aussi qu'elle soit ancienne, puisqu'elle a trouvé place dans le morceau ancien intitulé דרכן. Cette baraïta se divise en trois parties, dont chacune commence par un nombre et énumère les détails en les faisant précéder de ces mots : ואלו הן [2].

1° שבעה אבות כרותי ברית ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן ופנחס ודוד « Avec sept patriarches Dieu a conclu une alliance : ce sont Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Aron, Pinhas et David. » On cite ensuite, pour chacune de ces sept personnes, le verset de l'Écriture où se trouve l'expression ברית, « alliance ». Ce sont, d'après l'ordre de succession des noms, Genèse, XV, 18; *ibid.*, XVII, 21 ; Lévit., XXVI, 42; Exode, XXXIV, 27; Nombres, XVIII, 19; *ibid.*, XXV, 13; Psaumes, LXXXIX, 4. Au moyen de la conjonction sont formés les trois groupes suivants : 1° Abraham, Isaac et Jacob; 2° Moïse et Aron ; 3° Pinhas et David. Il va sans dire

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 27 et 205.

[2] L'édition Wilna-Romm a אלו הן; dans quelques manuscrits (chez Tawrogi) ואלו הן manque. Dans *Maḥsor Vitry*, p. 721, la baraïta n'est qu'indiquée par les mots שבעה אבות כרותי [ברית]. Dans D. E. Z., éd. Wilna, 1872, il y a שבעה אבות כרותי ברית הן.

Digitized by Google

que ces sept patriarches n'ont pas été choisis parce qu'ils auraient été les plus pieux des temps anciens, mais parce que l'expression ברית se trouve dans des passages où il est parlé d'eux. Tout le morceau ressemble à une note de la Masora ; cependant je ne puis en indiquer la source dans la Masora. La dénomination כרותי ברית a dû être une expression usuelle ; je ne puis pourtant en indiquer la présence que dans un piyyout publié récemment par M. Neubauer[1] : ומזכירין זכות שבעה כורתי ברית (lire כרותי ; cependant les *Halachot Guedolot* ont aussi כורתי) ; de fait, les sept patriarches sont nommés dans ce poème.

2° La seconde partie de notre baraïta est citée dans *Baba Batra*, 17 *a*, avec la mention תנו רבנן, mais ici elle est formulée ainsi : שבעה אבות שכבו[2] בכבודו של עולם ולא שלטה בהם רמה ותולעה. On y nomme Abraham, Isaac et Jacob ; Moïse et Aron, Amram[3] et Benjamin[4] ; d'après quelques-uns, on y compte aussi David, conformément à Psaumes, XVI, 9. Dans cette citation, il y a les mots אף בשרי ישכון לבטח « Même ma chair reposera en sécurité »[5], et l'expression שכן est sans doute la seule raison pour laquelle on soutient que David n'est pas mort comme les autres hommes. Cette citation prouve, en même temps, que pour les autres noms il y a aussi lieu de citer une expression biblique, et c'est seulement par ce point que cette partie de la baraïta ressemblerait à la précédente. Il est regrettable que ces versets bibliques, sans doute par suite de la manie des copistes de chercher à abréger, aient été omis[6]. En nous appuyant sur les indications fournies par un commentateur, essayons de restituer ces versets ; toutefois nous prévenons que c'est seulement pour שכב, et non pour שכן, que nous trouverons des citations. L'opinion de la variante est, en effet, celle-ci : שכן employé pour David a la même valeur que שכב employé pour les autres patriarches. A propos de Jacob il est dit : ושכבתי עם אבותי (Genèse, XLVII, 30) et les mots : *avec mes ancêtres* signifient qu'Abraham et Isaac sont morts de la même façon. Au sujet de Moïse, il est dit également

[1] Kohut, *Semitic Studies*, p. 390.

[2] Dans beaucoup d'éditions, שכנו (v. Tawrogi, p. 7, note 3). Isaac Elia Landau, dans son commentaire sur ce passage, explique l'expression שכבו d'une manière étrange en disant qu'elle vient de ש et de כבה ; cependant il conseille aussi de songer à שכב.

[3] Quelques éditions ont מרים, au lieu de עמרם, comme *Yalkout* sur Genèse, § 78. Dans *Kalla Rabbati*, עמרם אבי משה.

[4] Quelques éditions et Elia Wilna ont : Benjamin b. Jacob. Benjamin devrait, en tout cas, précéder Amram.

[5] Donc שכנו vaudrait mieux que שכבו.

[6] Dans *Baba Batra*, on cite, il est vrai, des versets bibliques ; cependant la baraïta paraît avoir été conçue autrement à l'origine.

Digitized by Google

הנך שכב עם אבותיך (Deut., XXXI, 16), et comme il est dit formellement qu'il mourra comme son frère Aaron, l'expression שכב existe aussi pour Aaron. En raison de l'analogie avec Moïse et Aaron, il vaut mieux lire Miriam qu'Amram. L'Écriture sainte ne dit rien de la mort de Benjamin ; l'introduction de Benjamin dans la catégorie des sept saints repose certainement sur quelque Agada qui est perdue pour nous[1]. Quant à ce qu'on a voulu dire par les mots ושכבו בכבודו של עולם, qui manquent dans *Baba Batra*, cela n'est pas tout à fait clair. Comme רומו של עולם signifie la hauteur la plus élevée, כבודו של עולם pourrait signifier l'honneur le plus grand[2]. Les sept patriarches, ainsi parle notre baraïta, moururent en possession des plus grands honneurs, et sur eux les vers et les insectes ne purent avoir de prise[3].

3° תשעה נכנסו בחיידם לגן עדן, et dans *Yalkout* sur Genèse, § 76 : תשעה נכנסו בגן עדן בחיידם[4] « Neuf sont entrés vivants au Paradis. Ce sont : Enoch, fils de Yéred[5] ; — Elie, d'après II Rois, II, 11 ; — le Messie[6] ; — Eliézer, le serviteur d'Abraham[7] ; — Hiram de Tyr, וחירם מצור, d'après le texte de Tawrogi. Les éditions

[1] Son mérite consiste peut-être en ce fait que, n'étant pas encore né, il ne fut pas obligé de s'incliner devant Esaü ; voir *Targoum Schéni* sur Esther, III, 3, p. 244, éd. Lagarde. D'après *Baba Batra*, le temple est situé dans son territoire.

[2] Tawrogi traduit : « Sept patriarches entrèrent dans le bonheur éternel ». Peut-être entend-il par ces mots le degré supérieur du Paradis. Les mots ואינו מדבר בשבחה לעולם, dans *Kiddouschin*, 70 *a*, sont conçus dans D. E. R., I, en ces termes : בשבחו של עולם, et ici la phrase signifie certainement « l'honneur de nos semblables » (v. Raschi).

[3] Dans *Yalkout* sur Genèse, § 78, et Psaumes, § 668, le mot ותולעה manque ; de même dans *Halack. Guedol.*, mais il se trouve aussi dans *Baba Batra*, 17 *a*. Les mots רמה ותולעה se trouvent ailleurs aussi fréquemment ensemble ; cf. aussi R., III.

[4] *Yalkout* sur Ezéch., § 367, cite ce passage d'après *Abot di R. Nathan* ; cependant je crois que la note marginale est transposée et appartient au passage précédent.

[5] Dans *Yalkout*, בן ירד est omis. Tawrogi dit à ce sujet (p. 8) : cf. Genèse, V, 24, et Raschi, *in l.* ; il faut mentionner que la piété d'Enoch célébrée dans *Yalk.* Genèse, § 42, et *Lév. Rabba*, ch. XXV, est mise en doute ailleurs, comme dans *Yalk.* Chron., § 1072, et *Gen. Rabba*, ch. XXV. Je remarque que tout cela est exprimé d'une façon bien plus nette dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, *s. v.* פסוק : אגדות חולקות זו על זו.

[6] Dans *Yalk.* sur Genèse, § 42 et 76, le Messie est nommé avant Elie. Tawrogi renvoie à *Sanhédrin*, 98 *b*, mais ce passage n'a aucun rapport avec notre sujet. Dire que le Messie entrera vivant au Paradis, signifie qu'il va disparaître subitement, comme ce fut le cas d'Enoch et d'Elie. Ceci nous donne le sens exact de la sentence : elle veut dire que le terme לקח (Gen., V, 24), étant employé pour Enoch et celui de לקח מאתך (II Rois, II, 10) pour Elie, tout passage biblique où se trouve cette expression לקח doit être rapporté au Messie, qu'on a voulu mettre au même niveau que ces deux derniers sous ce rapport. Peut-être a-t-on pensé à לקח de Isaïe, LIII, 8.

[7] Dans *Yalkout*, les mots עבד אברהם manquent. Cf. sur Eliézer, *Baba Batra*, 58 *a*, où Raschi cite notre passage de D. E. Mais Raschi parle de שבעה צדיקים, sept justes, et non neuf. Cf. aussi *Yalkout* Ezéchiel, § 367, où, comme on l'a déjà dit, il est question de treize justes.

Digitized by Google

portent חירם מלך צור, de même *Yalkout* Ezéch., § 367. Dans le *Siddour Rab Amram*, p. 30, il y a cependant חירם [מלך] צור; mais il est visible qu'ici מלך a été ajouté par l'éditeur. L'addition de מלך ainsi que le fait que ce passage a été inséré dans *Yalkout* sur Ezéchiel XXVIII, laisse soupçonner que par Hiram on entendait désigner le roi de Tyr mentionné dans Ezéchiel et qu'on a songé à ces mots בעדן גן אלהים היית. Dans *Yalkout* sur Ezéchiel, immédiatement avant ce passage, il y a un autre Midrasch (מדרש אחר en marge) où חירם מלך צור est compté parmi les treize personnes « qui n'ont pas connu le goût de la mort ». La leçon מלך צור est certainement fausse, car depuis Ezéchiel jusqu'au Talmud *Baba Batra*, 75 *a*, et *Gen. Rabba*, ch., XCVI, 5, le roi de Tyr est toujours blâmé et injurié. Tawrogi a donc raison de lire חירם מצור et de rapporter l'expression à l'artiste qui a bâti le temple de Jérusalem (I Rois, VII, 13). Cette théorie a déjà été émise par Straschun dans המגיד, IX, 1865, f° 333, qui lui-même ajoute que cette thèse est déjà mentionnée dans כפתור ופרח, ch. XI (p. 46 *a*, éd. Edelmann), au nom d'un Gaon. Straschun renvoie, en outre, au travail déjà cité par nous plus haut, de Luzzatto (כרם חמד) qui rapporte d'après un ms. la Guemara suivante : חירם מלך צור משום מאי זכה משום שעשה משכן כמו שעשה משה; évidemment on veut parler ici de Hiram l'artiste, et le mot מלך naturellement est à rayer. Ces mots se trouvent aussi dans *Kalla.*, éd. Cor., 9 *b*; — עבד מלך הכושי. Voir Jérémie, XXXVIII, 7-13. Tawrogi renvoie avec raison à *Pirkè di R. Eliézer*, ch. LIII, pour prouver qu'Ebed-Mélech est identique à Baruch, fils de Néria. — ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא. *Yalkout* Ezéchiel a בן בנו[1]; dans *Siddour Rab Amram* : ויעבץ (ובן) בנו של ר' כו', ce qui est évidemment une corruption pour (בן). Ce passage signifierait que R. Juda avait un fils du nom de Yaabeç qui n'est mentionné nulle part ailleurs, et c'est précisément ce qui fait la difficulté de ce passage. Krochmal (*Hechaluz*, II, 89) pense à un fils de Rabbi, qui n'est pas nommé et que celui-ci voulait marier à une fille de Hiyya (*Ketoubot*, 62 *b*)[2]. On serait plus fondé à penser à un

[1] De même aussi *Halachot Guedolot*, p. 643. Entre *Kalla*, éd. Coronel, p. 9 *b*, et *Kalla Rabbati*, éd. Romm de Wilna, il y a une grande divergence quant à la baraïta des bienheureux; j'en ignore l'origine. En tout cas, avec יהיו דבריך לשם שמים dans l'édit. Coronel, il faut commencer un nouveau chapitre, comme cela a lieu dans *Kalla Rabbati*. Dans la phrase sur Moïse אמר הקב"ה והביא ישועה לישראל, il paraît manquer quelque chose; peut-être faut-il lire אמר הקב"ה הואיל ועשתה צדקה והביא ישועה לישראל, mais même sous cette forme, on ne comprend pas que la phrase suivante procède par apostrophe directe (הרינו מעריך לך בחיים).

[2] Non pas un fils déjà mort, comme Tawrogi le dit, p. 8, en note. Weiss (III, 64, note 2) pense à un רבי יעבץ, nommé dans le Talmud de Jérusalem.

Digitized by Google

fils de Rabbi mort jeune, dont il est question dans *Semahot*, x. Les fils de Rabbi sont vantés dans *Abot*, vi, 9 : כולם נתקיימו ברבי ובניו. Dans ces derniers temps, L. Brill (*Monatsschrift*, XLI, 1896, 112) a émis l'hypothèse qu'il faut lire ainsi : יעבץ שהוא יהודה הנשיא ; il s'agirait de Yaabeç de I Chron., iv, 9, qui, d'après *Temoura*, 16 *a*, s'appelait aussi Juda. C'est une solution très ingénieuse de cette question si difficile. Cependant, à mon avis, cette solution ne serait admissible que si nous considérions יהודה הנשיא comme une glose qui s'est glissée dans le texte et si dans le texte même nous nous bornions à lire Yaabéç. Ce Yaabéç, connu par le livre des Chroniques, est un héros de l'Agada ; dans *Abot di R. Nathan*, version I, ch. xxxv, p. 53, il est dit à son sujet : והיכן הלכו אצל יעבץ ללמוד תורה[1] ; — Sérah, fille d'Ascher, voir ספר הישר, ch. xlv ; — בתיה בת פרעה, Bitia, fille de Pharaon. Le nom vient de I Chr., iv, 18. Son mérite est d'avoir sauvé et élevé Moïse[2]. — La fin de la baraïta est la variante : הרציא חירם ונכנס תחתיו ר' יהושע בן לוי « D'aucuns suppriment Hiram et ajoutent Josué b. Lévi. » Dans הגהות מהריעב"ץ, édit. Romm, on y ajoute encore un cas d'après *Baba Meçia*, 114 *b*. Il semble que dans le plan du compilateur il n'entrait pas d'accueillir des récits talmudiques, et R. Josué b. Lévi n'est cité également qu' « au nom de quelques-uns ». On ne voit guère le but de toute cette énumération ; si on n'a tenu compte que du caractère édifiant de la légende, il y en avait encore beaucoup d'autres qui auraient été édifiantes pour le lecteur. Peut-être a-t-on voulu établir que, contrairement aux noms précédents, non seulement des patriarches (אבות), mais aussi des païens et des personnes ordinaires peuvent entrer vivants au paradis, comme Enoch, Eliézer, le serviteur d'Abraham, Hiram le roi de Tyr, Ebed Mélech l'Ethiopien et Bitia, fille de Pharaon. Cette légende est peut-être même dirigée contre les Chrétiens : monter vivant au ciel n'est pas la

[1] Cf. la note de M. Schechter, *in l.*, dont les citations doivent encore être complétées par *Eliyaou Rabba*, ch. v : מסני מה זכה יעבץ לחיים שלא בצער ושלא ביצר בעולם הבא מפני שלמד תורה ברבים ; cf. *ibid.*, ch. iii.

[2] Le ms. cité dans *Kérem Hémed*, VII, 215, a : שבעה נכנסו... סרח ובתיה חירם מלך צור עבד מלך הכושי אליעזר עבד אברהם. Chez Méir Ibn Gabbaï, עבודת הקודש (Lemberg, 1857), ch. xix, p. 49 *b*, on trouve, dans מעשה תורה תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן ולא טעמו לרבינו הקדש טעם מיתה כבנימין (כן) בן יעקב כלאב בן דוד סרח בת אשר בתיה בת פרעה אליעזר עבד אברהם עבד מלך הכושי ומשיח ואלידו ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי. — Il faut remarquer que, d'après le texte de *Kalla*, éd. Coronel, 9 *b*, le petit-fils de R. Juda et Yaabeç sont deux personnes différentes : ובן בנו של ר' יהודה הנשיא גמרא ור' יהושע בן לוי נמי גמרא ויעבץ מנא לן = רד"י. Cf. aussi l'abréviation יהודה דן יעבץ dans Frensdorff, *Massora Magna*, I, 17.

Digitized by Google

prérogative exclusive du Messie, mais une faveur qui a été aussi obtenue par d'autres hommes.

VIII

LANGUE ET TEXTE.

Une lecture même superficielle du traité D. E. donne tout à fait l'impression que l'auteur de ce petit traité s'est efforcé d'arriver à une diction hébraïque pure. Sous ce rapport, le traité D. E. est de beaucoup supérieur aux ouvrages écrits en hébreu assez pur, tels que la Mischna, la Tosefta et les Midraschim des Tannaïm. On ne peut, en effet, méconnaître que le texte hébraïque du traité D. E. a une plus grande originalité et une plus grande richesse de langue purement hébraïque que tout autre ouvrage de ce genre. Notre traité a, d'ailleurs, cette particularité en commun avec les proverbes et les sentences du Talmud, et l'on a déjà remarqué que, grâce à eux, la langue hébraïque ancienne peut être notablement enrichie. Mais, même comparé aux autres sentences du Talmud, le style de D. E. mérite d'être mis hors de pair, et sa supériorité sur la Mischna d'*Abot* est incontestable. Dans les pages qui suivent, je voudrais expliquer quelques termes et phrases particulièrement caractéristiques. Remarquons dès à présent que les expressions originales se rencontrent plutôt dans Z. que dans R., et surtout dans le morceau intitulé דרכן [1].

Dès le début de ce dernier morceau, apparaissent les mots דרך וממולא. La « Guemara » (éd. Coronel, 6 *b*) remarque à ce sujet : « D'après quelques-uns ממלח, d'après d'autres ממלא, c'est-à-dire

[1] Levysohn écrit, dans בית האוצר, p. 67 : « Ce qui nous manque dans la langue biblique peut être complété par les ouvrages talmudiques, qui renferment beaucoup de proverbes, remarquables par la finesse de la langue et leur élan poétique. Les auteurs des dictionnaires des racines feraient bien de rassembler tous ces proverbes et de placer le mot le plus important de chaque comparaison (משל) à la racine correspondante... » (cité par S. G. Stern, *Liber Responsionum*, Introduction, p. 38, note 1.) Par contre, il est regrettable que les auteurs modernes de collections ne se soient occupés que des proverbes et non des sentences; tels sont les ouvrages bien connus de Dukes, *Rabbinische Blumenlese* et *Zur rabbinischen Spruchkunde* (voir la nomenclature de ce genre de littérature chez Schuhl, *Sentences et Proverbes du Talmud et du Midrasch*, Paris, 1878). Ces recueils contiennent des proverbes pour la plupart *araméens*. A cette occasion, j'appellerai l'attention sur deux recueils de sentences talmudiques parus en Hongrie et peu connus à l'étranger : ספר משלי דרבנן de Salomon Kohn (1870), et *Blüthen von den Gefilden Juda's*, de Leopold Freund (1882); les sentences y sont données dans la langue originale avec la traduction allemande.

Digitized by Google

celui qui est capable d'occuper la place de ses aïeux (ממלא מקום אבותיו). Quant à ממולח, ce mot vient de ממולח טהור (Exode, XXX, 35); le docteur de la loi doit vouloir être agréable à tous les hommes et ne pas ressembler à un mets sans sel. » Les deux interprétations n'ont rien de philologique. ממולא ne me paraît être qu'une variante de ממולח, les sons gutturaux étant habituellement très négligés. Du reste, la leçon ממולח se défend mieux que ממולא; voir le texte de Tawrogi. Celui-ci traduit exactement « sagace », par comparaison avec le latin *salem habere*. Ce mot se trouve aussi accouplé à זריז dans *Kiddouschin*, 29 *b*, dans une baraïta : אם בנו זריז וממולח, également avec la variante ממולא. Il est à remarquer que le mot ממולח manque dans le passage parallèle de la *Tosefta Bechorot*, VI, 10. La signification de la racine מלח, prise dans un sens différent de celui qu'elle a dans la Bible, est, en tout cas, digne d'attention.

Au sujet des diverses manières inconvenantes de boire, il est dit, entre autres, dans Z., VI : ולא ידיה אדם לא נוקדן ולא עומקן. Ici נוקדן (de נקד, נקדה) signifie l'action de boire jusqu'à la dernière goutte [1], le mot עומקן, qui se trouve ensuite, s'explique ainsi de lui-même (de עמק) : boire de la profondeur, c'est-à-dire du fond de la coupe. Cette explication suffit aussi pour les variantes : נוקרן, au lieu de נוקדן (de נקר, nettoyer) vider « net », et au lieu de עומקן, עוקמן (de עקם = עקב) « boire jusqu'au fond [2] ». La leçon עוקמן, confirmée par les *Halachot Guedolot*, paraît authentique, en raison même de son originalité. Aussi voudrais-je expliquer עוקמן tout autrement; le mot vient de עקם « courber, tordre », et le passage signifie : « pour vider le verre jusqu'au fond, il ne faut pas le pencher [3] ». De cette manière, les trois expressions נוקדן, עוקמן et גרגרן désignent la même chose : la manière gloutonne de boire jusqu'à la dernière goutte; cf. גרגרן dans R., VII, d'après *Bêça*, 25 *b*; de même רעבתן וגרגרן dans R., VI.

Immédiatement après, il est dit : ומוותר על קלקלותו. Quoique le passage ait un excellent parallèle dans les paroles de R. Nehounia b. Hakana, *Meguilla*, 28 *a*, l'expression קלקלותו ou קלקלתו n'est pourtant pas bien claire [4]. Dans l'éd. Landau il y a קללתו,

[1] Mais non la manière lente de boire, comme Tawrogi le croit. Dans ma version hongroise du traité *Déréch Eréç* (Budapest, 1896; voir *Revue*, XXXV, 156), j'ai traduit dans le sens de Tawrogi; je rectifie maintenant mon erreur.

[2] Dans les *Halachot Guedolot*, p. 645, Hildesheimer donne, dans une note, plusieurs hypothèses qui ne sont pas justes.

[3] Cf. עוקמנא, variante עומקנא, chez Levy, *Targum. Wörterbuch*, II, 237.

[4] Au lieu de מוותר, il y a dans *Halach. Guedol.* מתוות, ce qui est certainement faux, quoique M. Hildesheimer ne fasse pas de remarque à ce sujet.

Digitized by Google

leçon appuyée par l'expression קללת חבירי de *Kiddouschin*. Toutefois, comme il serait incompréhensible qu'un mot aussi simple que קללה pût être corrompu, il convient de considérer תקלה comme la véritable leçon ; ce mot se trouve dans le passage cité du Talmud : ולא ששתי בתקלת חבירי. La négation de la phrase précédente : ולא יהיה אדם לא נוקדן, ne peut se rapporter également à ומוותר על קלקלותו, et il faut en tout cas ajouter ici le mot וידא.

Le mot פרק n'a pas encore été expliqué suffisamment. Déjà dans la phrase זקן ופרקו נאה, le Talmud (*Taanit*, 10 *a*) n'en connaît plus le sens : מאי פרקו נאה אמר אביי שלא יצא עליו שם רע בילדותו[1]. D'après Abbaï, פרקו נאה signifierait : « belle jeunesse ». La phrase de Z., I, אל ידא פקדונך ופרקך רע[2] exige absolument une autre explication. Dans *Kalla*, éd. Coronel, 8 *a*, le mot est expliqué dans le texte par ימי בחורות et en araméen par עולימתא, mais cette interprétation n'est pas satisfaisante. Dans le second chapitre de Z., il est dit חשבון יפה ופרק טוב יש הבטחה ; ces mots sont peut-être encore plus obscurs, quoiqu'ils aient aussi été expliqués dans la Guemara de *Kalla*, éd. Coronel, 10 *a*. Je me vois forcé de m'éloigner ici de l'explication traditionnelle[3]. Dans *Kiddouschin*, 31 *b*, et d'autres passages, פירקא signifie : sujet d'enseignement, à peu près dans le sens de תלמוד = étude. Les ἀρχιφερεκῖται sont connus par la Novelle de Justinien, 146, I. La phrase זקן ופרקו נאה signifie donc : un vieillard qui a un beau savoir (= תלמודו יפה). L'expression חשבון se rapporterait à la vie pratique, dans le sens de דרך ארץ. Je traduis : « Où il y a une belle conduite et une science profonde, il y a la confiance et la vérité » (חשבון יפה ופרק טוב יש הבטחה ויש אמת), et dans le premier passage : « Ne te contente pas d'avoir une belle conduite et un savoir médiocre, car ce ne serait pas un honneur pour l'enseignement, mais excelle dans les deux, car c'est là l'honneur de l'enseignement » (je lis la phrase ainsi : אל ידי פקדונך [טוב] ופרקך רע שאין שבחה של תורה אלא ידי טוב בשניהם שכן שבחה של תורה). De cette manière, ce n'est pas seulement פקדונך qui se trouve expliqué, mais toute la phrase gagne en symétrie[4]. L'idée exprimée est la même que celle de la sentence bien connue : יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ (*Abot*, II, 2).

[1] Cf. la prière de l'officiant הנני העני ממעש pour le jour du Nouvel-An et des Expiations : כתפילת זקן ורגיל ופרקו נאה.

[2] פקדונך manque dans *Halach. Guedol.* et *Mahzor Vitry*, et est aussi supprimé par Elia Wilna, sûrement à tort.

[3] Tawrogi lui aussi donne une interprétation différente et traduit par « conduite ». Dans le second passage, il lit פרעון, qui ne se trouve dans aucune édition et dans aucun manuscrit ; tout au plus trouve-t-on la variante פרע, qui est une corruption de פרק.

[4] J'ai ajouté le mot טוב, par analogie avec חשבון יפה ; בשניהם est légitime par le fait que sans cela אלא ידי טוב serait trop bref.

Digitized by Google

J'explique de la même manière la phrase [גמילות] הוי אוהב את חסדים כדי שתנצל ממלאך התשחורת (Z., IX) : « Aime la charité afin que tu sois délivré par l'envoyé du gouvernement. » Bien que le *Mahzor Vitry* et l'édition Riva di Trento aient מלאך המות, la leçon תשחורת est cependant plus sûre ; mais alors מלאך ne peut plus signifier « ange », mais « messager, député, missionnaire ». Dans *Kalla*, éd. Coronel, 10 *a*, la sentence יוה קל לראש ונוח להשחורת (*Abot*, III, 12) est commentée ainsi : יוה קל לראש זה המלכות ונוח להשחורת זה אנגריה, c'est-à-dire le mot ראש signifie le gouvernement, et תשחורת le service des prestations (ἀγγαρεία) [1]. Raschi emploie presque les mêmes mots dans son commentaire sur *Abot* (éd. Romm) sans indiquer la source, toutefois seulement comme seconde explication. Le commentaire de R. Yona traduit le mot תשחורת par le mot espagnol « señoria » שינייאוריאוי. D'après tout cela, la signification « prestation » me semble certaine pour תשחורת, et il faut éviter de confondre le mot avec תשחורת « jeunesse ». Cf. *Berach.*, 56 *a*, משחרי לך פרסאי : « Les Perses t'obligeront à des corvées de prestation. » Dans mon hypothèse, le mot מלאך ne peut avoir que le sens de « messager, député ». Le fait que מלאך a ici son sens biblique est une preuve de l'authenticité du style biblico-hébraïque du traité D. E. [2]. Naturellement les passages parallèles doivent aussi être traduits en ce sens, par exemple ונוחין להשחורת (R., II) « qui se soumettent au gouvernement ». Cette phrase se retrouve aussi dans Z., II, הוי קל לראש ונוח להשחורת. La signification de « domination » ressort aussi d'*Eliyahou Rabba*, ch. I : כיון אחת הייתי מהלך בכרך ..... והיתה שם תשחורת. A mon avis, la sentence qui nous a servi de point de départ signifie que par la charité on se libère de l'impôt dû à la puissance terrestre, tout à fait dans le sens de ce que nous lisons dans *Abot*, III, 5 : « Celui qui accepte le joug de la doctrine religieuse sera délivré du joug du pouvoir et de celui de la vie pratique. »

De même qu'ici le mot מלאך doit être pris en son sens primitif, de

[1] Je ne comprends pas bien les mots suivants כדר' אלעזר בן חרסום. Au sujet de la fortune d'Eléazar b. Harsom, le Talmud et le Midrasch nous ont conservé beaucoup de renseignements ; voir Graetz dans *Monatsschrift*, 1877, p. 248, note 2 ; N. Brüll *Jahrbücher*, I, 47, note 108, et A. Kohut, *Jewish Quarterly Review*, III, 549. Il semble d'après cela quece « Crésus » — c'est ainsi que Kohut comprend le mot — sut se mettre en si bons termes avec le gouvernement que la chose passa en proverbe.

[2] Tawrogi se rend la tâche plus aisée en acceptant la leçon מלאך המורת (p. 46). Or on sait que la leçon la plus facile est la plus récente et que la plus difficile est la leçon originale. M. Schuhl (*Sentences*, p. 496) traduit השחורת par « jeunesse ». — Le fait qu'on faisait rentrer les ἀγγαρία au moyen de messagers et d'exempts est connu (cf. mon travail sur R. Eléazar b. R. Simon, *Monatsschr.*, 1893, XXXVIII, p. 151).

Digitized by Google

même עקב, dans D. E. R., VII (הנח עקבך עליו), a un sens qui ne convient plus au mot dans l'hébreu rabbinique. Malheureusement, le passage manque dans *Mahzor Vitry* et dans *Halachot Guedolot*. Mais il semble prouvé par *Tour Orah Hayyim*, § 170, que les mots הנח עקבך עליו signifient : laisse des traces dessus. Le mot עקב a donc ici le même sens que dans l'hébreu biblique. Ce n'est qu'au figuré que le mot עקב signifie, dans la phrase en question, l'équivalent de la main.

Nous renvoyons également au *Tour Orah Hayyim* pour ce passage de R., VIII : וברוחשלים היו הולכין את אפסחתי' למפלא שלהן, le seul de tout le traité qui contienne deux mots grecs difficiles ne se retrouvant nulle part ailleurs dans les écrits rabbiniques. En marge de l'édition talmudique on a mis la variante : היו הופכין אכסניא לטפלא, mais le commentaire נחלת יעקב remarque fort judicieusement que « ni le texte ni la variante n'ont aucun sens ». *Tour Orah Hayyim*, § 170, cite la phrase ainsi : וברוחשלים היו הופכין, ce que Joseph Karo corrige en ces termes : וברוחשלים היו הופכין אכסניא לנשואין. Il en résulte avec évidence que les Juifs espagnols avaient notre traité avec un texte différent. De même, dans *Mahzor Vitry*, p. 731 : וברוחשלים היו הופכים (אפסניא)[אכסניא] שלהם. Les commentateurs du *Tour* s'mposent une peine inutile pour rendre cette phrase intelligible. Joseph Karo donne une double explication ; il dit premièrement que la phrase signifie qu'à Jérusalem on répondait aux invitations reçues (ξενία) par une invitation à un repas de noce, et que, quoique la dette morale contractée se trouvât ainsi payée largement, il n'y avait pas lieu d'appliquer ici la loi contre l'usure. D'après la seconde interprétation, les Jérusalémites ne rendaient pas les invitations par des invitations semblables, de crainte qu'il n'y eût là un soupçon de profit, mais ils dédommageaient leurs hôtes en les invitant à un banquet de noce. Dans les deux explications, on ne rend pas compte de l'expression הופכים. Il ne faut pas perdre de vue non plus que des termes comme אפסחתי et מפלא n'auraient pas été introduits inutilement dans le texte, s'ils ne s'y étaient pas trouvés dès le début. En combinant donc le mot אפסחתיה avec la variante אכסניא, j'obtiens le mot אסכפסרא, que je crois identique à σκεπάστρα, qui signifie « couverture, rideau », mot qui se trouve aussi dans les traductions grecques de la Bible. Au lieu de מפלא, je lis אפלא = *epulæ*. La phrase signifierait donc : « A Jérusalem on relevait le rideau (de la salle à manger) pendant les repas, afin que chacun pût entrer librement. » Dans *Matnot Kehounna* sur *Echa Rabbati*, IV, 2, la phrase est ainsi libellée : וברוחשלים היו הופכין אפסחת' למפלא שלהן. La leçon הופכין, au lieu de הולכין, dans la première version

Digitized by Google

est donc assurée. Pour la même raison, אפסחת' et מפלא paraissent aussi confirmés. Peut-être faut-il lire אפסתין = ὄπισθεν, et מפלא serait *mappula* ; à Jérusalem on rabattait la *mappula*, ou rideau, en arrière. Dans les deux interprétations le sens est le même. Dans j. *Demaï*, 24 *a*, nous avons la même phrase : ובירושלים הוה מפיך פילכיה דשמלא לימינא ; au lieu de פילכיה, il y dans j. *Aboda Zara*, 39 *c*, עיכליה ; *Malnot Kehounna*, *l. c.*, cite d'après un vieux ms. פיבלא = *fibula*, agrafe. La phrase voudrait dire alors : A Jérusalem on tournait à droite le côté gauche de l'agrafe, c'est-à-dire le rideau qui était assujetti au moyen d'une agrafe était rabattu en arrière. Il est fait allusion à cette coutume des Jérusalémites dans les paroles de R. Siméon b. Gamliel, *Echa Rabbati*, IV, 2 : « Il existait autrefois à Jérusalem une excellente coutume ; on étendait un rideau devant la porte et, tant que le rideau était déployé, les convives pouvaient entrer. » פורשין מטפחת על גבי הפתח כל זמן שהמטפחת פרושה אורחין נכנסין. De même dans *Baba Batra*, 93 *b* : בירושלים מפה פרושה על גבי הפתח : à Jérusalem on étendait un rideau devant la porte. Cette מפה = *mappa* correspond à מפלא = *mappula* dans D. E. R. Dans *Echa Rabbati*, *l. c.*, il est encore dit : Les habitants de Sion manifestaient la distinction de leurs sentiments de cette façon : aucun d'eux ne se rendait à un repas de noce sans avoir retourné la manche de sa robe (שלא היה אחד מהן הולך לסעודה אא"כ הופך יד אונקלי שלו). Et pour quel motif ? Pour qu'on ne pût lui faire aucun reproche (d'être venu au banquet sans invitation). Les invités avaient donc un signe extérieur qui les faisait reconnaître comme convives. La règle dont il est parlé dans le Talmud de Jérusalem, à savoir qu'on retournait l'agrafe, a peut-être quelque rapport avec ce qui est dit dans *Echa Rabbati*[1]. Il est digne de remarque que la coutume du rideau devant la porte était encore en vigueur à Cracovie au XVIIe siècle[2]. Dans *Eliyahou Rabba*, ch. XXIX, il est dit également : « Les gens de Jérusalem... n'entrent pas dans la salle du festin avant de savoir quels sont les autres invités[3]. » Cf. *ibid.*, ch. XII, au commencement : « On ne doit pas manger à la même table que des gens gros-

[1] Cette théorie est conforme sur beaucoup de points à la démonstration de Kohut dans *Aruch Completum*, I, 225, mais en diffère aussi sensiblement.

[2] Abraham Lévi de Cracovie, dans son commentaire sur *Meguillat Taanit* (Amsterdam, 1658), ch. VI : מדה שנהגו לפרוס המפה על הפתח... גם מנהג זה ראיתי בקראקא.

[3] Cf. l'anecdote de קמצא ובר קמצא, dans *Guittin*, 56 *a* ; cf. *Abot*, I, 5 : יהי ביתך פתוח לרוחה, ainsi que D. E. Z., IX, avec cette addition : כדי שלא יחסרו מזונותיך, qui est suivie de cette phrase : הוי זהיר בדלתי ביתך שלא יהיו נעולות.

Digitized by Google

siers (עמי הארץ). » C'est pourquoi il est dit dans D. E. R., v : לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא מיסב. « Il faut toujours savoir à côté de qui on s'assied à table. » Nous avons donc ici une règle générale prescrite pour les savants, qui n'était primitivement qu'une coutume locale de Jérusalem.

Disons encore un mot du texte du D. E. tel qu'on l'avait dans les cercles espagnols. A propos de Siméon b. Antipatros (R., vi) dont nous avons parlé plus haut, les textes ordinaires ont : והיו נודרין בתורה; « Eux, les savants invités, firent un vœu valable selon la loi », le vœu de ne pas manger ni boire. Plus loin il est dit : והן נודרין בתורה ועברין « mais eux firent un vœu valable selon la Tora et le violèrent ». C'est ainsi qu'il faut entendre le mot עברין. Or cela présente une difficulté, car c'est seulement après ce passage qu'il est question de violation de vœu כל מי שנודר בתורה ועברה. On voit donc que עברין ne peut être exact. Dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 17*a*, il est dit, en effet : והם נודרים בתורה ומנדים אותי et ensuite כל הנודר ומנדה. *Tour Orah Hayyim*, § 170, a נודרין ומבדין ; de même *Youhasin*, éd. de Londres, p. 21 *a*, ונודרין ומבדים, ensuite ומבדין et une fois ובודה (au lieu de ועבר des éditions)[1]. Or בדא est particulièrement remarquable ; ce mot ne se trouve que deux fois dans l'Ecriture sainte, I Rois, xii, 33, et Néhémie, vii, 8 ; dans les écrits rabbiniques ce mot se rencontre aussi rarement[2]. Nous ne sommes donc pas du tout surpris qu'il ait été supprimé presque complètement dans le texte du D. E. Dans Z., iii, ce verbe ne put être maintenu que parce que la phrase en question שמא תחבדה ותאחז se rencontre aussi dans *Berachot*, 4*a*. La phrase suivante אם רפית במצוה אחת וכו', pour laquelle d'autres textes ont התרפית, est désignée dans *Kalla*, éd. Coronel, 11*b*, comme étant conçue en langue biblique : אם התרפית כדכתיב התרפית ביום צרה.

Pour ne pas trop insister, je citerai ici encore très brièvement quelques expressions hébraïques fort énergiques : והוי זהיר מה יעצך על פי דרכו[3], où le mot דרך, pris dans le sens de דרך ארץ, indique que la vie pratique est très propre au développement du sentiment de l'égoïsme ; dans la phrase חשוק נפשך במצות (Z., ii)[4], חָשַׁק est

[1] Autres variantes : après ריב"ן, le mot חכמים manque ; au lieu de וכן שמעתי מפי חכמים, il y a ולי מסורת. C'est pourquoi j'émettrai l'hypothèse qu'il y a eu deux versions de D. E. comme des *Abot di R. Nathan* ; toutefois il faut provisoirement s'en tenir à l'hypothèse, car il n'y a pas moyen d'arriver à ce sujet à une certitude.

[2] Au sujet de בדא qu'on trouve dans quelques passages caractéristiques, voir mon article dans la *Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders*, p. 152.

[3] Pour les passages parallèles, voir Schuhl, *Sentences*, p. 170.

[4] *Kalla*, éd. Coronel, 10*a* au bas : חשק עצמך במצוה. Tawrogi, p. 15, traduit : « Trouve du plaisir à accomplir les préceptes », ce qui est faux.

Digitized by Google

formé de חֵשֶׁק « arme ». Une phrase non moins expressive est celle qui vient immédiatement après שנן ורנן בפתחיה [1]; enfin, il faut remarquer le mot כוסות מטעמין (R., IX), « des coupes entamées ».

Je voudrais montrer par quelques exemples comment on a traqué et essayé de détruire partout les expressions originales, difficiles et énergiques. Au lieu de ואם לחשוך אדם (R., II), il y a la variante לחשוב; au lieu de בית חמנים (Z. IX), סופה לחרב [2]. Ce mot חמנים « image du soleil » est tellement original qu'il fait certainement partie du texte authentique; cf. Z. III, תחלת טומאות פתח לחמנים, dans le texte de D. E. de Landau, tandis que dans *Halachot Guedolot*, il y a ע"ז, et dans éd. Tawrogi et dans les éditions ordinaires du Talmud עכו"ם. Nous avons déjà noté en passant certaines modifications faites aux dépens de l'originalité du texte.

Il est naturel que le texte d'un ouvrage aussi lu que le D. E. [3] ait été remanié par des mains plus ou moins expertes. Il dut y avoir certainement des lecteurs qui voulaient y trouver les sentences et les maximes de sagesse qui leur plaisaient le mieux et qui, par conséquent, y insérèrent encore certaines sentences empruntées à la littérature talmudique. C'est pourquoi, le texte du D. E. est si défiguré en beaucoup d'endroits. C'est ainsi, par exemple, que la sentence (dans R., VI) : ולא יפרוס אדם את המטה במקום הרך אלה במקום הקשה est devenue tout à fait incompréhensible; il faut lire לא יפרוס אדם פרוסה. La sentence de Z., IV : אל תתן עינך בממון שאינו שלך שהן משקעות שערי רקיע est également incompréhensible sous cette forme; il faut lire שהן שוקעות בארץ אפילו אם הם בשערי רקיע, comme il y a dans *Eliyahou Zouta*, ch. XVI, au commencement [4]. Il y a aussi quelques variantes d'un autre genre qui

[1] Au lieu de בפתחיה (comme dans *Halach. Guedol.*), diverses éditions et Elia Wilna ont בפרטיו. פרט serait-il le mot *porta* = פתח, et pour cette raison l'aurait-on transcrit sans modification? Au sujet de פורטה = *porta*, voir *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, I, 187.

[2] Chez Tawrogi, p. 51, ce passage est conçu d'une façon très étrange : גדול השלום ושנא את המחלוקת; ce n'est pas de l'hébreu; ואמרו חכמים מחלוקת בעיר שפכות דמים offre aussi de la rudesse : il faut lire כופו שפיכות דמים, comme dans la phrase suivante : בית הכנסת שיש בו מחלוקת סופו לדהות בית חמנים. סופו ליחרב סופן למות. Il est à remarquer que dans le texte de Landau, les חכמים ne sont pas nommés; dans les éditions ordinaires, il y a, au lieu de בית חמנים, les mots כופו להתגזר, qui sont tout à fait impropres. Parmi les diverses versions, le texte du *Mahzor Vitry* me semble ici le plus correct : ואמרו חכמים מחלוקת בעיר סופה לבא לידי שפיכות דמים.

[3] Dans *Siddour R. Amram*, p. 30, il est recommandé comme lecture sabbatique, et c'est sans doute à ce fait que nous devons son admission dans le *Mahzor Vitry*.

[4] Cela a déjà été rectifié par Tawrogi, p. 26. — Dans Z., IV, la phrase : פיך שלא כיפר לשון הרע עליו יהרגו כל בעלי הרוגים, est corrompue irrémédiablement.

Digitized by Google

semblent provenir de plaisanteries faites par les lecteurs; ainsi pour מקום הטרמאה (R., III), la variante insignifiante הטנופת, ou pour נותן כבוד (Z., VIII) le mot מקום. Le texte même renferme quelques gloses maladroites et n'en faisant pas partie, par exemple après les mots כל מה שיגזור עליו בעל הבית יעשה « tout ce qu'ordonne le maître de la maison, l'hôte est tenu de le faire » (R., VI), il y a cette glose : כשהוא דבר כשרות « seulement quand la chose est légitime », ou bien les mots ועליך להביט בדבר זה (R. II, vers la fin) qui ne sont pas à leur place. Il faudrait soumettre le texte de D. E. à un véritable travail d'épuration pour arriver au fonds primitif. Le grand Gaon R. Elia Wilna, dans ses notes marginales sur le Talmud, a fait une œuvre utile en annotant notre petit traité, et une édition moderne comme celle qui a été tentée par Tawrogi pour D. E. Zouta serait nécessaire.

IX

ORIGINE ET COMPOSITION.

On peut affirmer péremptoirement que notre traité D. E. ne mérite pas le nom de compilation. L'auteur n'aurait pu emprunter les éléments de sa compilation qu'au Talmud et au Midrasch; or, il résulte des citations talmudiques qu'il y avait un traité de D. E. même avant la clôture du Talmud et du Midrasch. Nous croyons aussi avoir prouvé suffisamment que le morceau intitulé דרכן contient des matériaux presque entièrement nouveaux et ne se trouvant pas dans le Talmud et le Midrasch. En raison du fait que ces sentences et ces maximes si expressives ont été réunies et, comme nous l'avons vu, sont anonymes, notre petit traité mérite d'occuper dans la littérature rabbinique une place à part. Ce traité forme une partie de la littérature talmudique, de même qu'il représente un produit tardif de l'ancienne littérature gnomique des Hébreux (ספרי חכמה). Je crois devoir insister sur ce caractère spécial du traité considéré comme un débris de la littérature gnomique, qui a été en grande partie perdue pour nous; on n'a guère l'habitude d'envisager ce côté de la question à propos de cet ouvrage.

La littérature gnomique de l'hébraïsme primitif, comme nous la possédons dans les livres des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste, a eu une admirable floraison nouvelle dans le livre de Jésus, fils

Digitized by Google

de Sirach, et dans la « Sapience de Salomon ». Aucune branche de la littérature hébraïque ancienne n'a eu pareille rénovation; l'histoire garde un long silence; la prophétie est muette. Les hymnes qui ont été composées encore indiquent bien qu'on ne sait plus écrire de vrais psaumes. Seule la littérature gnomique ne meurt pas encore, et, à côté de Sirach et de la Sapience, on peut encore citer les sentences du pseudo-Phocylide [1].

Les מושלי משלים ou « auteurs de sentences » sont encore mentionnés dans *Mischna Sota*, IX, 15, et il y a beaucoup de Tannaïtes et d'Amoraïm dont on dit élogieusement qu'ils étaient des hommes de sagesse (חכמה) et qu'ils avaient composé des sentences et des proverbes [2]. Nous possédons une collection de maximes de ce genre dans le traité de *Abot*, mais le nombre de celles qui ont été perdues ne peut être estimé même par approximation. Les proverbes palestiniens forment une catégorie à part et sont souvent mentionnés dans le Talmud [3], où on cite encore diverses autres catégories [4]. On peut facilement supposer qu'il existait aussi des recueils de ces maximes de sagesse, mais qui se sont perdus. Quelques Tannaïtes sont cités spécialement comme auteurs de sentences, par exemple Bar Kappara [5]. Du reste, nous avons déjà cité ce nom plus haut, dans le chapitre sur les Tannaïtes et les Amoraïm. Nous avons pu démontrer également la participation à la littérature gnomique de Ben Azzaï et surtout d'Eléazar הקפר. Qu'il nous soit permis maintenant d'étudier de plus près ce dernier Tanna.

Le surnom de הקפר donné à Eléazar n'a pas encore été expliqué jusqu'à présent [6]. Comme ר' יוחנן הסנדלר a été ainsi dénommé à cause de son métier de faiseur de sandales et comme הסנדלר vient du grec (σάνδαλον), הקפר pourrait aussi être un nom de profession,

[1] Bernays, *Ueber das Phokylideische Gedicht*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, I, 192-261.

[2] Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e édition, p. 105.

[3] *Pesahim*, 114 *a*, מתלא מתלין במערבא; *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XVII, p. ל"ג, a nettement כדין מתלין מתלא בירושלים. Cf. *Ketoubot*, 17 *a*, où R. Dimaï dit : « Voici ce qu'on chante devant une fiancée en Palestine », passage se rattachant à une sentence que nous lisons aussi dans D. E. R., VI; cf. encore j. *Pesahim*, VII, 35 *b*, דמתלין מתלא; cette sentence est rapportée dans b. *Pesahim*, 35 *b* au bas, au nom de Rab, au nom de R. Hiyya. Voir aussi plusieurs exemples de phrases avec מתלא dans l'article de M. Blau, *Revue*, XXXV, 22.

[4] Par exemple : ממשלות כובסים, ממשלות שועלים, ממשלות בלואים.

[5] Zunz, *ibid.*, p. 106, note *a*.

[6] Est-ce le nom d'un endroit? voir סדר הדורות, *s. v.* M. Bacher dit : « Ce surnom est de sens incertain, voir Levy, IV, 357. » Kohut, *Aruch completum*, VII, 168, croit que הקפר est le nom de la patrie d'Eléazar, il répondrait à Κύπριος, Cypriote.

Digitized by Google

et le mot même pourrait venir du grec. Je fais dériver ce mot de ποκάριον, qui se retrouve dans le langage rabbinique dans le terme de פוקרין. Ποκάριον signifie un petit tas de laine nouvellement tondue. On dit dans *Tosefta Sabbat*, v, 2 (p. 116, éd. Zuckermandel) יוצאין בפוקרין « on peut sortir le sabbat en portant un petit tas de laine ». Il est sans doute question de celui qui fait métier de tondeur de laine ; cf. *Tosefta Sabbat*, I, 8 (p. 110), et j. *Sabbat*, I, 2 (3 *b*) : לא יצא... הצבע בדוגמא שבאזנו « le teinturier ne doit pas sortir avec un échantillon (de sa marchandise) derrière l'oreille » (d'après Raschi, dans b. *Sabbat*, 11 *b*, דוגמא signifie un peu de laine); dans b. *Sabbat*, 11 *a*, on parle aussi de laine ולא גרדי באירא שבאזנו, « le tisserand avec la laine derrière l'oreille »; de même, dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. 21, p. כג, où on dit la même chose du teinturier. פוקרין et אירא signifient donc la même chose : le coton (par opposition à צמר) ou aussi la laine. Dans la *Tosefta Killaïm*, v, 23 (p. 80) nous trouvons un dérivé sémitique de ποκαρίον dans le mot הפקרית. Le *nomen agentis* הפקר, devenu par métathèse הקפר, a pu être formé du même mot. Le mot פוקרין, dans b. *Niïda*, 17 *a*, par suite du changement de la lettre ר, devient פוקלין [1], et par là on s'explique le plus facilement le surnom de שמעון הפקולי [2] dans *Berachot*, 28*b*, et *Meguilla*, 17*b*. De פוקלין dans le Targoum Yerouschalmi sur Exode, IX, 31, Levy [3] rapproche le syriaque קובלא, ce qui nous donnerait la même métathèse que הקפר au lieu de הפקר. Peut-être a-t-on modifié le mot intentionnellement pour éviter de penser à פקר (mener une vie dissolue). En tout cas, comme הקפר n'a pas encore pu être expliqué, il n'est pas inutile de faire au sujet de ce mot de nouvelles recherches. Nous y gagnerions de mieux connaître la personnalité mystérieuse de אלעזר בן עיראי [4]. A l'exemple de M. Bacher, je crois que ce docteur, mentionné par Saadia comme l'auteur d'un livre de Sapience, se trouve parmi les agadistes, et je l'identifie avec le Tannaïte Eléazar הקפר. Le mot עיראי, de עירא = אירא = laine [5], signifie, à mon avis, la même chose que הקפר, c'est-à-dire tondeur de laine. Dans ר' אלעזר בן עיראי (le mot ר' se trouve dans le commentaire sur *Yecira* de Juda b. Barzillaï, p. 270), בן est probablement une erreur, et il faut lire ר' אלעזר עיראי, comme ר' אלעזר הקפר. En raison de la part que R. Eléazar הקפר a prise à la littérature

[1] Raschi traduit ici par le mot français « coton ».

[2] Cependant la terminaison du mot fait croire qu'il s'agit d'un nom indiquant un lieu d'origine.

[3] *Targum. Wörterbuch*, II, 284.

[4] Voir Bacher, *Agada der pal. Amoräer*, II, 11, note 5, et Blau dans la *Revue*, XXXV, 24.

[5] Le mot s'écrit aussi par un ע ; voir les Dictionnaires.

Digitized by Google

gnomique, et spécialement à D. E., on s'explique fort bien, comme le dit Saadia, qu'Eléazar Iraï ait composé un livre dans le genre de Sirach. L'auteur de ce livre de Sapience serait, dans ce cas, un Palestinien et même un Tannaïte assez marquant. Il est possible aussi que l'auteur de ce livre ne soit pas Eléazar lui-même, mais son fils, qui s'appelait aussi Eléazar [1] et qui est, d'ailleurs, connu comme auteur de proverbes sous le nom de בר קפרא [2]. אלעזר בן הקפר serait donc identique à אלעזר בן עיראי. Ceci expliquerait aussi ce mystérieux mot de עיראי. Notre D. E. a certainement sauvé beaucoup de choses de l'œuvre perdue de Ben Iraï. Les sentences qui sont conçues en style presque biblique pourraient provenir de cet ouvrage. La pureté du langage que nous trouvons dans Sirach ne peut être attendue de la part de Ben Iraï, qui est bien postérieur, mais il n'y a pas à méconnaître que celui-ci s'est efforcé d'écrire l'hébreu aussi purement que possible.

De même que l'auteur du livre de Sirach a utilisé le livre biblique des Proverbes, de même Eléazar ben Iraï a dû utiliser, de son côté, le livre de Sirach. On s'explique ainsi que Saadia cite des phrases de Ben Iraï qui se trouvent aussi dans Sirach. Cette ressemblance du contenu ainsi que la circonstance que le nom de בן סירא était depuis longtemps dans la bouche de tous lorsque Ben Iraï écrivit son livre, furent cause qu'on attribue certaines sentences de Ben Iraï à Sirach, son prédécesseur. On comprend alors pourquoi certaines maximes citées dans le Talmud au nom de Sirach ne se trouvent pas dans l'ouvrage authentique de Sirach, tandis qu'on les trouve dans D. E., qui contient des fragments de Ben Iraï. La sentence הדר אלהים בני אדם הדר בני אדם כסותן, que quelques auteurs attribuent à Sirach (Zunz, *ibid.*, p. 110), se trouve dans D. E. Z., x, vers la fin [3], et provient probablement, non de Sirach, mais de Ben Iraï. La sentence citée d'après Sirach dans *Baba Batra*, 98 *b*, ne se trouve pas dans le vrai Sirach [4], mais il y

[1] Je ne sais pourquoi M. Bacher l'appelle toujours Eliézer ; peut-être veut-il aussi le distinguer de son père. M. Bacher cite, d'ailleurs, lui-même ר' אלעזר בנו של ר' אלעזר הקפר (*Agada der Tannaiten*, II, 500) et concède qu'il s'appelait également Eléazar ; il n'apporte aucune preuve en faveur du nom d'Eliézer.

[2] On ne voit pas pourquoi il a été nommé ainsi d'après le surnom du père, et non d'après son véritable nom ; peut-être pour éviter la répétition du nom אלעזר. Il n'est pas nécessaire de prouver qu'on trouve fréquemment הקפר, au lieu de קפרא. Dans הקפר, pour בר קפרא, il y aurait à constater le même procédé d'*hébraïsation* que dans אראי = עיראי, au lieu de הקפר.

[3] Tout le reste de ce chapitre a un caractère tout différent et n'a pas dû faire partie de D. E. Z. — La suite... הדר תורה, se trouve aussi dans le chapitre v de Zouta. Cette sentence est donc un des *doublets* dont il va être parlé ci-dessous.

[4] Neubauer-Cowley, n° LXIV, p. xxvii.

Digitized by Google

a quelque chose de semblable dans D. E. Z., VIII, comme Zunz l'a déjà remarqué.

Nous prétendons, non que Eléazar b. Iraï ou Eléazar הקפר soit l'auteur de notre D. E., mais que beaucoup de maximes de ce traité proviennent de l'ouvrage de Ben Iraï. Notre D. E. se donne comme un recueil de sentences, et le compilateur a sans doute puisé aussi dans Iraï. Les פרקי דרך ארץ cités dans le Talmud sont sans doute d'autres sources ayant servi au compilateur. Notre D. E. a été probablement composé à l'aide de ces ouvrages perdus et avec des sentences et règles concernant les docteurs qui étaient connues dans les écoles par tradition. On ne peut guère constater de plan bien suivi dans la disposition de l'ouvrage; cependant certaines parties qui dérangent l'ensemble, comme on l'a déjà remarqué, pourraient être des intercalations postérieures.

Le fait qu'il y a eu plusieurs recueils de D. E. a déjà été établi dans le cours de notre analyse du traité. Même dans sa forme actuelle, le traité ne peut être l'œuvre d'un auteur unique, car indépendamment de la différence essentielle entre Rabba et Zouta, chacune de ces deux parties renferme des éléments hétérogènes, de telle sorte qu'il est impossible de les considérer comme une œuvre unique. Ce qui frappe surtout, c'est le grand nombre de *doublets*, et ici nous ne tenons pas compte des répétitions qui se trouvent dans R. et Z., mais de celles qu'on rencontre dans un seul et même traité. Nous avons déjà relevé plusieurs de ces répétitions, et il ne nous en reste que quelques-unes à ajouter. Elles sont si frappantes, que dans la Guemara sur *Kalla*, éd. Coronel, on fait plusieurs fois la question : Pourquoi a-t-on répété cela? Ainsi, par exemple, au sujet de פרק טוב dont nous avons parlé plus haut : תנא ליה בפ"ק [1]; réponse קאמר דידי הוא דהתם (p. 10 *a*). *Ibid.*, p. 11 *a*, il y a deux fois תנינא באידך פרקין; sur la même page, תני ליה; de même, p. 11 *b*. Il y a une autre formule ainsi conçue : קא צריכא, פשיטא (p. 11 *b*); l'abréviation א"ץ qui se trouve un peu avant signifie אינה צריכא [2]. La vérité ne peut être que celle-ci : les passages en question proviennent de deux recueils différents, ou, pour parler le langage talmudique, מי ששנה זו לא שנה זו.

[1] פ"ק, abréviation pour פרק קמא, n'a de sens que d'après notre division du traité, où le passage en question ne se trouve en effet que dans Z., I, et non dans Z., II; si le tout n'est qu'un traité *Kalla*, cette désignation n'a pas de sens. C'est pourquoi je ne puis dissimuler le soupçon que la « Guemara » sur *Kalla* n'est pas bien authentique. A remarquer aussi les mots לסוף פרקא, דתנן, דא, 18 *b*.

[2] Ceci a été mal compris par l'éditeur, qui remarque : נ"ל שהוא יתר. Dans l'éd. Romm, il y a אץ entre parenthèse. Les mots עצה טובה קמ"ל indiquent clairement que c'est une question.

Digitized by Google

Un trait caractéristique de notre recueil, c'est que telle sentence connue ne s'y trouve que comme mot à effet, tandis que l'explication manque, par exemple עין טובה ונפש שבעה dans Z., III. Des sentences d'allure toute différente sont enchevêtrées l'une dans l'autre, par exemple, la phrase ואם העיז פניו (Z., IX), à la troisième personne, tandis que les autres parties de la phrase sont à la deuxième personne. Il en est ainsi de la phrase : אם רצת לכבוד חכם הווין לו בנים ובנות. Le compilateur n'a donc pas bien fondu les éléments de son ouvrage. Nous avons aussi un exemple de ce procédé dans Z., II : אל תאמר בשביל מעשיו ההגונים הטיבו לי, où dans le commentaire נחלת יעקב nous avons déjà la correction מעשי. Les morceaux de prières qu'on y trouve intercalés sont aussi un élément hétérogène ; la Guemara dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 18 *b*, dit à ce sujet : מידי דדרך ארץ קתני דברכות לא קתני, réponse : איידי דתאני הא תני הא. Quand l'auteur a puisé dans le Talmud et le Midrasch, il se permet beaucoup d'abréviations, comme on peut s'en convaincre par une comparaison de ces passages avec les passages parallèles. Dans Z., VIII, à la fin, il n'y a qu'une fois la phrase הנכנס למרחץ, tandis que dans *Halachot Guedolot* elle est deux fois [1]. Si le compilateur avait repris tous les éléments similaires se trouvant dans le Talmud, le traité serait devenu bien plus volumineux. A voir, par exemple, la belle sentence de j. *Yoma*, 41 *b* : משלך יתנו לך ובשמך קורין אותך ובשבחך מושיבין אותך ואין שכחה לפני המקום ואין אדם נוגע במוכן לך « On te donnera du tien, on t'appelle par ton nom et on te place selon ton mérite [2], car rien n'est oublié devant Dieu et nul n'atteindra ce qui t'est destiné. » Cette sentence provient probablement de Ben Azzaï (voir Schechter sur *Abot di R. Nathan*, version II, ch. 32, p. 68) ; elle eût été bien à sa place dans D. E.

Comme patrie de D. E., il faut sans doute penser à la Palestine, et non à la Babylonie [3]. Cette hypothèse se recommande par divers motifs, premièrement par le fait que, comme nous l'avons vu, la littérature gnomique a toujours été cultivée en Palestine, et ensuite parce qu'il y est question de la pureté lévitique et même une fois d'une coutume des Jérusalémites. Du reste, Rabba comme Zouta (Pérék IX) finissent par la mention de Jérusalem. Babylone n'y est pas mentionnée une seule fois, et les Tannaïtes ainsi que les Amoraïm cités sont exclusivement des Palestiniens.

[1] D'après *Mahzor Vitry*, ce morceau fait partie de דרכן.

[2] Lisez וכשבחך מושיבין ; *Abot di R. Nathan*, ובקומך יושיבוך.

[3] Il est souvent cité parmi les מסכות קטנות ירושלמיות.

Digitized by Google

Le traité de D. E., tel que nous le possédons, n'a pu être composé avant le IVe siècle, car on y mentionne encore un petit-fils de R. Josué b. Lévi (Rabba, I, vers la fin). Sauf R. Josué b. Lévi, tous les auteurs sont, d'ailleurs, des Tannaïtes. La partie fondamentale de D. E. date donc, en tout cas, de l'époque des Tannaïtes. On ne peut guère reculer beaucoup l'époque de la composition, car le traité est déjà signalé dans les *Scheèltot*, dans les *Halachot Guedolot* et le *Siddour R. Amram* comme bien connu. La composition de D. E. pourrait donc remonter à la même époque que l'achèvement du Talmud de Babylone.

SAMUEL KRAUSS.

Digitized by Google

NOTES LEXICOGRAPHIQUES

Dans les différents lexiques parus récemment et contenant l'explication de mots disséminés dans le Talmud, les Midraschim et les Targoumim, il se trouve, comme on peut bien le supposer, plus d'une interprétation qui appelle des objections ou renferme des inexactitudes. Nous essaierons, dans l'étude suivante, de rectifier ces inexactitudes ou de compléter les explications, et d'apporter ainsi, de notre côté, une contribution à la science lexicographique.

אבא קולון. D'après M. Krauss, ce mot serait une corruption de Δευκαλίων. Il me paraît bien peu vraisemblable que ce mot grec soit devenu אבא קולון.

אבגניסם, mieux אבגניסטטי. Ce mot ne signifie pas seulement « d'illustre naissance, très noble », comme l'expliquent MM. Levy, Kohut et Jastrow, mais est particulièrement employé, dans le Midrasch, pour désigner, comme εὐγενέστατοι, ces princes impériaux auxquels le souverain avait attribué le titre de *nobilissimus* (en grec εὐγενέστατος). C'est ainsi qu'on lit dans *Esther rabba*, à propos de וידי כאמרם : ועוד שאני איסגנטירין[1] של הקב"ה « et, en outre, je suis à l'égard de Dieu comme un prince du sang, puisque de tous les chefs de tribu mon aïeul (Benjamin) est le seul qui soit né dans la Terre Sainte ».

בי אבידן. Ce mot n'a été expliqué exactement que par M. Jastrow : « Place of ruin, cacophemism for meeting place, gathering for idolatrous purposes and performances connected with idolatrous feasts, which the Jews under Hadrian were forced to attend. — Transferred : meeting place of early Christians where religious controversies were to be held. » L'exactitude

[1] Lire אויגניסטטון.

Digitized by Google

de la dernière partie de cette explication est confirmée par *Sabbat*, 116 *a* : שאפילו אדם רודף להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"א ואין נכנס לבתיהן של אלו « S'il est poursuivi par un homme qui veut le tuer ou un serpent qui veut le mordre, il peut entrer dans la un temple païen, mais non dans la demeure de ces gens-là. »

אגוגא. Traduit inexactement par M. Jastrow : « cleft, fissure ». Il a tort de traduire א' דמיא par « chute d'eau ». C'est plutôt un « aqueduc ».

אגויסטור. Dans *Genèse rabba* : אין כל מקום ומקום שאין לו איש ממונה על בייה שלו אגוסטוס במדינה ממונה על בייה שלו, M. Jastrow veut corriger אגוסטוס en אגויסטור (I, 11 *b*), mot qu'on ne trouve nulle part, et qu'il traduit par « questeur ». De même, I, 158 *b*, il explique ממונה על בייה שלו par « an officer appointed over its high-ways ». Il voit donc dans בייה le mot *via*. Voici ce que signifie ce passage : « Il n'existe pas de localité où il n'y ait pas un fonctionnaire chargé de subvenir aux besoins de la vie (βίος). Dans la province, c'est le syndic qui doit s'en occuper, dans l'empire l'Auguste. Mais qui s'occupe de nourrir l'univers ? » Levy et Kohut expliquent aussi de cette façon.

אגוסטוס dans *Sifrè* sur Deut., et אנגטוס dans j. *Sanhédrin*, 19 *b*, ainsi que דונגטוס dans *Genèse rabba*, § 4, et קונטריקוס dans *Bekhorot*, 5 *a*, sont, d'après M. Jastrow, une altération de *Quintus* ou *Quietus*. Dans son étude sur la *Fête de Hanoucca* (*Revue*, XXX, 40 et s.), M. Krauss prétend aussi que קונטריקוס, avec retranchement de ריק, est Quintus, et il y voit Lusius Quietus. Mais est-il possible que ce Quietus, que M. Krauss dépeint comme un homme cruel, se soit occupé de questions religieuses et ait entretenu des relations amicales avec R. Gamliel et R. Yohanan b. Zakkaï ? Aussi croyons-nous que ce קונטריקוס est identique avec אנטרנינוס הגמון, comme cela ressort de j. *Sanhédrin*, 19 *c*, comparé avec *Bekhorot*, 5 *a*, et ce ἡγεμών Αντωνῖνος est le proconsul d'Asie Arrius Antonin, grand-père maternel de l'empereur Antonin. אנטרנינוס est devenu קנטריקוס, par suite du changement de א en ק (cf. Targoum sur Nombres, XXXIII, 8, ארנכין, au lieu de קונכון), ונ en ר, et נ en ק.

אדנדקי, dans *Houllin*, 60 *b*, où ce mot est indiqué comme l'explication de סרני dans Josué, XIII, 3, doit être lu, avec Raschi, *ad. l.*, אידנרקי, ἐθνάρχοι, ethnarques. C'est exact dans Jastrow, mais

Digitized by Google

ce n'est ni ἔνδικοι, juges, ni αὐθεντικὴ, puissance, comme le croient M. Krauss, I, 107, et Levy, *Wörterbuch*, 13 *a*.

ארנוס, dans *Targoum jer.* sur Exode, XVIII, 1, et ארניס, *ib.*, II, 16, n'est ni εὔνους, esprit généreux (Levy), ni adorateur du feu (Kohut), ni tyran, chef, אַנָּס (Jastrow), mais εὐγενής, prince; le ג est tombé. Cf. Sachs, I, 163.

אפוכי est ἐποχή, ôtage. Dans *Echa r.*, à propos de הביא בכליותי, (l. אירמוריה) בני אירמורים, (l. אפוכיה) בני אפיכיה, ce dernier mot est une glose explicative : ὁμηρία. M. Jastrow traduit inexactement par « destruction, ruine ».

אוקיי, dans *Schir r.*, 31 *b*, est αὐγή, aurore : « Le feu était pour eux (Hanania, Mischaël et Azaria) comme l'aurore ». ἄχρις αὐγῆς, dans *Actes des Apôtres*, XX, 11, est traduit en syriaque par עדמא דסלק צפרא. M. Jastrow a tort de vouloir changer אוקיי en אוקיינוס. Dans Levy et Kohut, « éclat », mot qui ne convient pas ici.

אידתיקרימא, dans j. *Demaï*, 24 *d*, me paraît devoir être corrigé en אפותיקריום, marchand de vins en gros, comme le propose M. Perlès, plutôt qu'en ארנוקפיליא, οἰνοκάπελος (Jastrow); le sens est le même.

איינוס, dans j. *Demaï*, 26 *b*, est corrigé par R. Simson en אמימוס. Levy y voit αἴλος, Jastrow ἄτονος, languissant, faible. Je me range à l'avis de M. Kohut, qui y voit, d'après Sachs, ἄθυμος, affaibli, abattu.

אילופיסה. J'y vois avec Levy un nom propre, Εὐέλπις, et non pas, comme M. Jastrow, ὑελέψης, verrier.

אילוס ἥλιος, soleil. Dans *Exode r.*, 15 : (ברה כחמה במלכות יון) סנהדריאות אם אוליוס [אילוס] חמה שמה והשמש גבור נקרא של' ישיש כגבור לרוץ ארח. M. Levy traduit ainsi : « *Le tribunal devant Hélios* [συνέδριον εἰς ἥλιον] *porte* (en Grèce) *le nom de* חמה, c'est-à-dire ἡλιαία, nom qu désignait à Athènes la résidence du tribunal suprême et, par suite, le tribunal lui-même. » D'après M. Jastrow, les mots depuis סנהדריום jusqu'à ארח sont une glose, tandis que les trois premiers mots sont une traduction de ברה כחמה. Cette glose serait conçue en ces termes : [אלכ]סנדרוס אדם אליאו הדה שמו והשמש גבור נקרא « Ἀλεξανδρος υἱος Ἡλιου (Alexandre, fils d'Hélios) était son nom, et le soleil est appelé un héros. » C'est là une transformation complète et inutile du texte. Kohut seul a bien expliqué ce passage : « σθε-

Digitized by Google

ναρός ὥς ἥλιος, *fort comme le soleil*; ἥλιος signifie (en grec) soleil. Le soleil est, en effet, qualifié de puissant dans Ps., XIX, 6. »

אימוס est dérivé inexactement, par M. Jastrow, de מאס, défigurer, dans *Schir rabb*, *s. v.* אגלה, 31 *c*, ונעשה אימת שירוף עליו, où il traduit : « Il fut défiguré par des brûlures. » Par contre, dans *Tanhouma*, Çav, éd. Buber, il traduit ce même passage ainsi : « Et la frayeur d'une figure brûlée tomba sur lui. » Enfin, il dit à propos de *Midrach Tehillim*, Ps., XXII, « אמבירוס, lire אמפורוס, ἔμπυρος, atteint par le feu ». Ce dernier mot, comme le disent Moussafia, De Lara, Kohut et M. Levy, est, en réalité ἡμίξηρος, « à moitié desséché, à moitié brûlé », et אימת שרוף comme אמבירוס sont des altérations de אימיכסירוס.

אימטין, dans *Exode r.*, 47, בואו ולמדו תורה דאימטין. D'après M. Jastrow, ce mot est un masc. plur. (= איתמ', faisant allusion à מטה et אמטתא) et désigne « ceux qui se couchent à l'arrivée des ténèbres » ; ce mot a été créé par opposition à שיחרין, racine שחר. Le passage signifie donc : « Suivez l'enseignement de ceux qui ont bien reposé la nuit, parce qu'ils sont mieux disposés à enseigner. » Kohut dit : רשב"ל היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דשחירין, כלומ' בשחרית ודקרין בלילה נ"ל לתקן ודקדין (והוא בל"י σκότιον, σκότος) ור"י היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דאימטין פי' בעלטה וכן ממש מלה סורית ובה תרגם הפשיטה עלטה של בראשית ט"ו, י"ז, אבל בכל זאת מודה רי שאין רנה של תורה אלה בלילה. M. Levy dit : « אימטין, obscurité, et, par conséquent, nuit. R. Simon b. Lakisch disait à ses disciples : étudiez la Tora le matin et aussi à la lumière (cf. קרין), la nuit. R. Yohanan dit à ses disciples : étudiez la Tora la nuit (דאימטין). Pourtant, R. Simon b. Lakisch admet aussi que le chant de la Tora (c'est-à-dire l'étude de la Mischna) doit surtout avoir lieu la nuit. » Ici M. Levy change arbitrairement, à la fin de ce passage, R. Yohanan en R. S. b. Lakisch, mais il dit avec raison que רנה désigne l'étude de la Mischna ou de la loi orale. Cependant, il n'est pas allé jusqu'au bout de son explication. R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch discutent sur les moments où il faut étudier la loi orale et la loi écrite. Le dernier recommande à ses disciples d'étudier la loi écrite (תורה) le matin, la loi orale (Mischna) doit donc être étudiée la nuit ; il faut, par conséquent, que לילה soit précédé d'un mot signifiant loi écrite ou Mischna ; ce mot est דיתרוסין = δευτέρωσιν, Mischna, devenu par corruption דקרין. R. Yohanan, tout en considérant la nuit, con-

Digitized by Google

formément à l'avis de R. Simon b. Lakisch, comme le moment le plus approprié à l'étude de la Mischna, מודה היה ר"י שאין רגה של תורה אלא בלילה, recommanda quand même à ses élèves de ne pas étudier exclusivemenl la Tora le matin et la Mischna le soir, mais de changer parfois, דאימטין (διαμεῖπτον). La correction que nous proposons de דקרין en דיסתרוסין est justifiée par la traduction de Symmachos, qui rend במשנה (II Rois, XXII, 14, et II Chroniques, XXXIV, 22) par ἐν δευτερώσει, de même que le Targoum traduit par בית אולפנא et la Peschito באולפנא. C'est ainsi que dans Lament., II, 19 : קומי רני בלילה בראש אשמורות, le *Targoum* dit : קומי כנישתא דישראל... עסוקי במשנה בליליא ובפתגמי אורייתא בשירוי שפרפרא. Le mot אימטין doit donc être rayé des dictionnaires.

אימרייא, dans *Echa r.*, *s. v.* בכליותי, f° 65 *a*. M. Jastrow traduit inexactement ce mot par « rébellion », et Kohut et M. Levy exactement par « ôtage », comme le prouve *Esther r.*, *s. v.* בימי, 100 *d* : ובניי אמוריא שהיו תמורות של אבותיהן וכן הוא אומר ואת בני התערובות שהיו מערבותיהן של אבותיהן.

אמרנא. Traduit inexactement par M. Jastrow (rébellion) et par M. Levy (ôtage). Ce mot signifie « brebis », comme le dit avec raison Kohut.

אינמרינון. M. Jastrow voit, à tort, dans ce mot le grec ἔλαιον μύῤῥινον et traduit : « onguent parfumé avec du myrte d'Arabie ». Kohut et M. Levy traduisent exactement « vin avec de la myrrhe ». M. Krauss dit aussi que c'est un vin aromatisé fabriqué avec de la myrrhe et d'autres ingrédients infusés dans du moût ou du vin doux. Cf. Pline, *H. N.*, XIV, 16 ; Marquardt, *Privatleben der Römer*, II, 444.

אספטייא, אספטליה. Inexactement dans Kohut, *spatium*, espace de de temps. Il voit dans פלטיה le mot πλῆθος, espace de temps, ou alors il lit אספלטיה, ἀσφάλισις, certitude. M. Levy dit bien : « l'hospitalité reçue par les étrangers dans un pays, *hospitium* ». Il faut rectifier dans ce sens les passages de *Genèse r.*, 44 ; *Schir r.*, עד שיפוח ; *Pesikta r.*, 71 *a*, et *Yalkout*, לך לך : גירות בארץ לא להם עבדות ועינוי באספיטליא שלהן « ils seront étrangers dans un pays qui ne leur appartient pas ; ils trouveront la servitude et l'oppression dans la contrée où ils ont été reçus comme hôtes ». Les 400 ans se rapportent donc seulement à כי זר יהיה זרעך. M. Jastrow change le mot en אספלטייא, ἰσοπολιτεία, (les droits civils accordés aux étrangers). M. Krauss, dans son *WB.*, approuve pleinement M. Jas-

Digitized by Google

trow et lit aussi ἰσοπολιτεία. Cette explication est fausse, car les Israélites n'ont jamais joui en Egypte des mêmes droits que les indigènes; ils furent toujours considérés comme étrangers.

איספיסריאון, קומיס א', dans *Lévit. r.*, 5. MM. Levy et Krauss traduisente xactement : « chefs des gardes du corps », ק' אספטריאון. Kohut dit inexactement « gouverneur, administrateur ». M. Jastrow lit ק' אופסוריאו (ὀψαρίου), *comes annonæ*; c'est faux.

איספקסיטין, dans *Esther r.*, *s. v.* והקרב. D'après Levy, ἀσπαστικός, celui qui souhaite la bienvenue aux hôtes; d'après Kohut, איספטיקסין, σπιτικὸς, bienveillant, ou *adspectatus*, excellent; d'après Krauss, *spectactissimus*, le plus éminent; d'après Jastrow, il faut lire אופסרטיטיס, ὀψαρτυτής, celui qui prépare les aliments, explication que j'ai adoptée dans mon Glossaire, 67 *a*, mais qui me paraît aujourd'hui sujette à caution. Aucune de toutes ces explications n'est satisfaisante.

איסקונדרי. D'après M. Krauss, χόνδρος, *tesseræ*, fiches pour le jeu; d'après M. Jastrow, ἀσκάνδης, « porteurs de dépêches, nom d'un jeu, comme les échecs ». M. Levy traduit exactement « des petits cailloux », en néo-grec χονδρόβολα.

איסקריטורי. MM. Levy et Krauss y voient à tort le mot *scriptores*. C'est plutôt σεκρητάριοι, comme le dit M. Jastrow.

איסקרנדה. D'après M. Levy, ἐσχαρεών, petit foyer. MM. Kohut et Jastrow disent avec raison que c'est « courrier ».

איסטרכין, στιχάριον, tunique, d'après MM. Levy, Krauss et Kohut; M. Jastrow dit à tort : « a girdle of strips of cloth ».

איסטונסון, ἀστυνόμος, administrateur de la police, édile = ἀγορανόμος, dans j. *Maaser schèni*, v, f° 56 *b*. C'est l'avis de MM. Levy et Kohut. M. Jastrow y voit à tort σιτώνης.

איפוטונקריק, dans *Pesikta r.*, § 26 : באה בירת האסורים איפוטונקריק לרנטין שאני בתוכו. M. Levy corrige en א' דרנטין et lit ἐπικαχεκτον ὀνειδειον, « de mauvais caractère et d'une façon injurieuse ». M. Krauss dit : ὑπό ἀνακτόριον κοίτων « [vu] de l'appartement royal », trois mots qui ne sont pas liés entre eux grammaticalement. Cette explication n'est pas satisfaisante. M. Jastrow lit ainsi : מפלטין טריקלין וקיטון, « le palais, (avec) le triclinium et la chambre à coucher, où je réside ». Voici, en réalité le sens : « Elle est belle, la prison où tu es au-des-

Digitized by Google

sous des magnifiques salles, ὑπὸ τῶν τριχλινιῶν (איסר טרן טריקלינין), où je demeure ». Au lieu de בתוכו, il faut lire בתוכן.

אירומא, dans *Houllin*, 51 *b*, *Eroubin*, 100 *a*, et *Kiddouschin*, 81 *a*. D'après M. Jastrow, ce mot signifie bouche, orifice et aussi lucarne. MM. Levy et Kohut indiquent le même sens. Mais ce mot ne dérive pas de פום ; c'est le grec ἔμφωμα, fenêtre. Voir Krauss, p. 61.

אירומנימא. M. Jastrow lit אפיטימיא, τά ἐπιτίμια, la peine prononcée, la sentence. Il ne faut pas corriger ce mot ; c'est ὑπόμνημα, traduction grecque de *commentarius*, le procès-verbal authentique des actes administratifs de l'empereur. Les plaintes adressées à l'empereur étaient également consignées dans ces procès verbaux. De là *commentarius* dans le sens d'acte d'accusation. L'abréviation קונטרוס a aussi parfois ce dernier sens, par exemple dans *Sifrè*, Nombres, § 134 : משל באדם שנתן (צ"ל שנתון) בקונטריסין של מלכות אפילו נותן ממון הרבה אי אפשר ליעקר ; *Deutér. r.*, § 2 : דרי א' שלו נקרין (צ"ל נקרא) « déjà on lit son acte d'accusation. » Cf. Kohut, Levy et Krauss.

איפוס, que M. Jastrow traduit par fourrage, nourriture (= אבוס), doit être effacé des lexiques, car là où il se trouve (*Midrasch Tehillim*, Ps., LXXVIII, 52 : אין מתקנין איפוסיהן ou אפלטיסין), il doit être corrigé, d'après *Exode r.*, § 24, en אפוטיקון. Voir Buber sur *Schoher Tob*, Ps., LXXVIII, note 130.

J. FURST.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

LA VERSION ARABE

ET

LE COMMENTAIRE DES PROVERBES

DU GAON SAADIA

On sait que M. Joseph Derenbourg, qui, dès sa jeunesse, en 1834, avait déjà étudié les écrits de Saadia, a consacré les dernières années de sa vie à la publication des œuvres complètes du Gaon. Il n'a pas vécu assez longtemps pour achever sa tâche, mais il a eu le bonheur de voir paraître de son vivant une assez grande partie des œuvres de Saadia. Parmi ces œuvres, celle qui nous intéresse ici est le volume des Proverbes [1].

[1] Qu'il me soit permis de dresser ici, pour ce volume, une liste de corrections, qui ne prétend pourtant pas être complète. P. 38, avant-dernière ligne, au lieu de אוש, lire איש. — P. 50, l. 10, אלרדלה, l. אלרדלה. — P. 56, l. 2, ויקרא כ"ג ג', ר"ג, l. ויקרא כ"ר ג' ט"ר. — P. 69, l. 1, כבעגאת, l. כבעגאת. — P. 70, l. 14, אלדאדרין, l. אלדאריין. — P. 73, l. 12, חפחה, l. לחם הפחה. — P. 74, l. 2, הושע ר"א־ר"ג, l. הושע ר' ר"א־ר"ג. — P. 74, note 4, 15, l. 11. — P. 75, l. 18, ישעיה כ', l. ישעיה ל' ר'. — P. 77, l. 3 du bas, ויקרא כ' ר"ט, l. ויקרא כ' ר"ג. — P. 93, l. 8, אלהבגאת, l. אלהבגאת. — P. 98, l. 8, ישעיה מ"א כ"ב, l. ישעיה מ"א כ"א. — P. 125, note 2, מדר, l. מדון. — P. 144, l. 17 ויִרוּעה, l. וירוּעה. — P. 146, l. 15, אלמנחשרה, l. אלמנתשרה. — P. 188, l. 3, 4, les indications des versets sont inexactes. — P. 188, l. 4 du bas, עצם, l. עטם. — P. 189, l. 1, כלתין, l. כלתין. — P. 196, l. 9, ותדענו, l. ותדענו. — P. 201, l. 23, אשרי מצא חכמה, l. אשרי אדם מצא חכמה. Les versets bibliques de la dernière page (203) sont indiqués inexactement (ויקרא ר"ט ל"ג, au lieu de ויקרא ר"ט ל"ב); vers la fin, il n'y a plus aucune indication.

Dans le texte français, p. 13, note 1, au lieu de *da'at* et *mezimmâh*, il faut lire *ormâh* et *da'at*.

Outre les fautes d'impression, il faut signaler quelques autres inexactitudes. Ainsi, p. 52, l. 18, אלמתגאהלין ne signifie pas « sots », mais « sceptiques fei-

Digitized by Google

Le commentaire des Proverbes avait déjà attiré l'attention quand il était encore manuscrit ; M. Bacher en a analysé dès 1876 l'introduction et le premier chapitre[1]. M. Jonas Bondi[2] a donné des extraits des neuf premiers chapitres ; il a aussi examiné la question de savoir si Saadia est effectivement l'auteur de cette œuvre. Il va sans dire que les études publiées sur Saadia depuis l'édition des Proverbes ont largement utilisé cette édition. Nous signalerons surtout deux de ces travaux : celui de M. Engelkemper[3] sur les principes et le caractère de l'exégèse de Saadia, instructif surtout dans les parties qui s'occupent du nombre des œuvres du Gaon et de leur liste dans le Fihrist ; puis le travail de M. S. Horovitz[4].

L'INTRODUCTION DES PROVERBES.

Dans une de ses nombreuses digressions, Saadia (à propos de xxv, 11) examine quels sont les devoirs des auteurs, et il déclare que dans leurs introductions ils doivent indiquer leur tendance, leurs intentions littéraires, etc. Fidèle à ses principes, il fait précéder ses œuvres exégétiques d'introductions, dont trois sont publiées jusqu'à présent : celle des Psaumes en allemand, par J. Cohn-Kattowitz[5], celles du Pentateuque et des Proverbes, dans l'édition millénaire. Or, quoique l'introduction des Psaumes soit plus large, c'est dans les Proverbes que Saadia montre surtout une science exégétique très développée. Et cela est naturel, car par les œuvres mêmes qu'il cite on voit qu'il n'a traduit et commenté les

gnant l'ignorance et éveillant des doutes » (Horovitz, *Die Psychologie Saadias*, p. 49, note 92). — P. 133, la note 3 manque de fond, puisque le passage cité par Saadia : והוא שתה הוא והמלכים בסכות, se trouve mot pour mot I Rois, xx, 12. — P. 139, note 4, בעץ אלעמה est rendu par ההמון, au lieu de קצת ההמון. — P. 145, note 3, les éditeurs disent qu'ils ne comprennent pas l'emploi du duel dans les mss. B C, qui traduisent דבר דבר על־אפניו, par אלכלאם אלמנטם עלי גהתי. M. Bacher (*Die Bibelexegese Maimûnis*, Budapest, 1896, p. 8, 9, note 6) renvoie à une explication semblable de Maïmonide, qui dit que ce verset fait l'éloge des sentences qui s'interprètent dans deux sens, un sens intérieur (באטן) et un sens extérieur (ظاهر). Horovitz corrige aussi l'explication de xviii, 14 (p. 35, note 64).

[1] *Abraham Ibn Ezras Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar*, Vienne, 1876, p. 24-29. Je dirai, à cette occasion, que M. Bacher, mon maître toujours obligeant, a corrigé mainte erreur dans ce travail.

[2] *Das Spruchbuch nach Saadia*, Halle, 1888.

[3] *De Saadie gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica*, Leipzig, 1897.

[4] *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*. Heft 1. *Die Psychologie Saadias*. Breslau, 1898.

[5] *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, VIII, 1881, p. 1-19 ; 61-75.

Digitized by Google

Proverbes que lorsqu'il avait déjà produit d'autres travaux exégétiques. Ainsi, dans IX, 1-9, il renvoie à son *tafsir* du Pentateuque ; X, 3, au *tafsir* de הי' ארך אפים (Nombres, XIV, 18) ; XXI, 17, à la discussion du précepte du בן סורר ומורה (Deutér., XXI, 18-21); pour l'explication du קל וחומר il renvoie à son commentaire du Lévitique (XXX, 5). Il mentionne aussi son *tafsir* d'Isaïe (XVIII, 10; XXX, 24-28), celui des Psaumes (XXXI, 4), une introduction à Job (III, 11, 12), et enfin le commentaire de Job (XVIII, 14; XXX, 3). MM. Derenbourg et Lambert supposent même que XXI, 1, renferme une allusion à un commentaire de l'Ecclésiaste[1].

L'introduction a un point de départ philosophique : la lutte entre les instincts et l'intelligence. Nos penchants nous poussent à accomplir des actes dont les conséquences effraient notre raison ; celle-ci, au contraire, approuve parfois des actes qui nous fatiguent et nous ennuient, parce qu'elle sait qu'ils nous sont favorables. Les Proverbes nous présentent les deux côtés de cette lutte, en disant une fois : Souvent une route semble droite devant l'homme, et elle aboutit au chemin de la mort (XIV, 12), et une autre fois : Il y a pour toi un avenir, etc. (XXIII, 18). Il y a particulièrement deux vices qui sont très nuisibles à l'homme : la cupidité et la paresse. L'homme, tout en étant paresseux, aspire quand même à la prospérité et au plaisir. Trouvant long le chemin droit qui y mène, il prend la route du crime. C'est pourquoi, Dieu a fait écrire à Salomon le livre de la *Recherche de la sagesse* (c'est ainsi qu'il surnomme les Proverbes, p. 11 de l'introduction), afin qu'il présentât la véritable valeur et les conséquences de nos actions. Salomon a adopté la forme du *maschal* (comparaison), pour être mieux compris de la foule ; il établit des comparaisons entre les choses morales et les choses matérielles, entre ce qui frappe les sens et ce qui frappe l'intelligence.

Souvent, ce qui survient aux autres nous instruit, c'est pourquoi l'Écriture nous raconte la vie des justes et des impies pour que nous imitions les uns et évitions de faire comme les autres. Les faits que Dieu juge trop peu importants pour être rapportés par lui, il les fait mentionner par Salomon. Dans l'introduction du Pentateuque, S. développe la même pensée. Il dit qu'on s'instruit de trois façons : par le commandement et la dé-

[1] Deux passages de notre commentaire font peut-être allusion également à un autre commentaire qu'il aurait fait. En parlant de la femme de Tekoa, Saadia dit : כמא דור משרוח פי קצתהא, et, à propos de I Samuel, XXX (XX, 19), עלי מא דור משרוח. Cela peut équivaloir à כמא שרחנא, « comme nous l'avons expliqué ». Cependant, faute d'autres preuves en faveur de l'existence d'un commentaire de Samuel, il est plus simple de comprendre ainsi : « Comme la Bible raconte les événements de la femme de Tekoa et du jeune Amalécite ».

Digitized by Google

fense, par les conséquences de l'obéissance et de la désobéissance, et surtout par l'exemple. Notre introduction ne fait que mentionner l'action exercée par l'exemple, mais le commentaire (XXIV, 30-34) en parle avec un peu de détail. Pour appuyer son opinion sur l'influence de l'exemple, S. mentionne le VIIe chapitre, qui essaie d'éloigner de l'impudicité ; le ch. XXIV, 30-31, où nous voyons les suites de la paresse, et le ch. IX, 14, 15, de l'Ecclésiaste, où la sagesse du pauvre sauve la ville assiégée du grand roi. Ainsi S. cite l'Ecclésiaste comme imitant le procédé des Proverbes. Peut-être, quand il dit : « C'est pourquoi Salomon a composé ce livre et d'autres semblables » pense-t-il à l'Ecclésiaste, quoiqu'il puisse aussi faire allusion aux trois mille *maschal* et aux cent cinq *schîr* de Salomon (I Rois, V, 12).

Après avoir exposé brièvement une théorie de la connaissance, S. examine les douze manières ou « portes » dont la sagesse se manifeste dans ce livre. Ce nombre douze est arbitraire, car il est difficile de retrouver dans les Proverbes les douze procédés mentionnés. Ce sont surtout les 4e, 5e, 7e et 11e principes qui nous présentent les traits les plus caractéristiques de l'exégèse du Gaon.

D'après le 4e principe, les Proverbes contiennent une série de sentences qui rapportent uniquement des faits de l'expérience. La tendance de S. est claire. Maint verset dépeint un état de choses bien regrettable, par exemple l'injustice. Or, S. ne veut pas qu'on puisse croire qu'un livre de l'Ecriture approuve de tels faits. C'est pourquoi, il fait précéder les versets de ce genre des mots : « Tu trouves », תגד (XI, 16 ; XIII, 2 ; XV, 12 ; XVIII, 2 ; XIX, 15 ; XX, 6 ; XXIX, 10, 11 ; XXX, II, etc.), « tu vois » תרי (XIII, 19 ; XIV, 18 ; XV, 27 *b* ; XVIII, 23, etc.). Quelquefois aussi, ces mots précèdent des phrases qui ne parlent d'aucun fait anormal. La formule « tu dois savoir », אעלם, est placée en tête des propositions plus solennelles (XIX, 21).

Le 5e principe établit que beaucoup d'affirmations n'ont qu'une valeur restreinte. S. les fait précéder des mots « maint homme » ou « souvent » (XI כם מן, 7 ; XIII, 3 ; XIV, 23 *b* ; XVI, 30 ; XVIII, 24 ; XIV, 17 *b* ; XXIV, 8 ; רבמא, VI, 30 ; XXIX, 25).

D'après le 7e principe, certaines phrases qui paraissent simplement énonciatives renferment un précepte ou formulent un vœu. Dans ces cas, c'est déjà le texte arabe qui marque l'intention du Gaon par l'addition des mots « il faudrait », « il serait à désirer », ou « il serait juste » (יגבגי, יגב, יסחחק, XI, 10, 29 ; XIII, 2 ; XIV, 19 ; XVI, 10-13, 17 ; XVIII, 4 ; XX, 8, 28 ; XXI, 1, 29 ; XXII, 2, 7 ; XXVII, 21 ; XXVIII. 4, 8, 19 ; XXIX, 13). Quelquefois ce changement passe

Digitized by Google

de la version dans le commentaire (XXIII, 15, 22 ; XIX, 1 ; XXV, 3). Au fond, c'est là une divergence d'opinion entre les Proverbes et Saadia, ou bien une critique des Proverbes.

Mais c'est en développant le onzième principe que S. déploie le plus d'originalité, sans tenir peut-être assez compte de l'exégèse. Il établit souvent des rapports entre des versets où nous ne voyons qu'un simple voisinage; parfois il est amené ainsi à des interprétations arbitraires ou à des altérations de sens. Pour les Psaumes, S. s'efforce même d'expliquer la suite des chapitres (voir surtout *Magazin*, VIII, p. 87, 88). Ici, il cherche à trouver des rapports entre les chapitres VII et VIII, offrant, en effet, un contraste entre la séduction de la courtisane et l'invitation de la Sagesse. Mais une remarque placée après la version arabe du IXe chapitre reconnaît que, dès le ch. X, c'est d'ordinaire une succession de sentences détachées. Néanmoins, il ne tient pas toujours compte de cette remarque, car avec beaucoup d'esprit il essaie de montrer qu'il y a un lien, dans XXIV, entre 23-24 et 25-26. C'est surtout dans le ch. XXX que Saadia déploie toute sa sagacité pour montrer les rapports existant entre les différents versets. Ainsi, dans les versets 10-17, il voit une chaîne non interrompue de réflexions. Agour nous apprend que le néant (עלוקה) peut avoir lieu de deux façons : ou les choses n'ont jamais existé (עצר רחם), ou les choses créées ont péri (שאול). Pour le monde végétal, il y a un troisième néant : lorsque la terre ne produit rien (ארץ לא־שבעה מים), et même un quatrième : quand les plantes sont consumées par le feu. Les quatre sortes de néant existent toujours : les hommes ne cessent de mourir, les femmes stériles ne donnent aucun fruit, la terre inféconde dévore la semence, la flamme cherche toujours de nouveaux aliments. Mais, avant d'énumérer ces différents néants, Salomon nous apprend quels sont ceux qui méritent d'être punis. Sont victimes d'Alouka (néant) ceux qui rejettent la vraie tradition, parce qu'ils semblent ainsi maudire leurs pères, qui leur ont légué cette tradition (דור אביו יקלל), qu'ils abandonnent des opinions justes pour s'attacher à des doctrines impures, qu'ils n'ont confiance qu'en leurs propres connaissances, et rejettent tout ce qui ne concorde pas avec leurs idées. Auparavant Agour avait prescrit ce qu'il fallait faire : « Ne calomnie pas le serviteur auprès de son maître. » עבד a ici le sens d'homme soumis à Dieu, les prophètes et ceux qui les suivent (cf. Josué, I, 2; Isaïe, XLIX, 3; II Rois, XVII, 13; I Sam., XII, 19; II Rois, II, 16).

Souvent, pour trouver des rapports entre certains versets, S. en intervertit l'ordre. Il dispose les versets de I, 16-19 ainsi :

Digitized by Google

16, 18, 17, 19[1]. Au IXe chapitre, la version met immédiatement après l'invitation de la sagesse (1-9) celle de la sottise (13-18); les versets 11, 12 et 13 sont traités plus tard et à part. Mais plus remarquable encore est la liberté avec laquelle il semble rattacher XXV, 27, aux versets 16 et 17 du même chapitre : « Tu ne dois pas accepter tout ce que la générosité de tes amis t'accorde, car, leurs ressources épuisées, ils s'attendent à la réciprocité. »

Plusieurs autres principes ne sont pas exposés dans l'introduction, mais sont formulés à l'occasion. Ainsi, à propos de I, 8, S. remarque que les membres parallèles se complètent alternativement : שמע בני מוסר אביך ואל־תטש תורת אמך équivaut à שמע בני מוסר אבך ואמך ותורתם ואל תטשם, de même X, 1 ; XV, 20 ; version de VI, 20 (A) et de XXX, 17. Plus loin, à propos de XXVIII, 17, 19, 26, il démontre que souvent l'antithèse n'est pas immédiate, mais est complétée plus tard. Ce qui peut surprendre plus, c'est que l'introduction ne parle pas de la composition, ou au moins de la division des Proverbes. Certains passages du commentaire montrent que S. y voit trois parties : 1° I-IX ; 2° X-XXIV ; 3° XXV-XXXI. Avec le Xe chap. commencent les proverbes détachés ; le XXVe et les suivants se présentent comme une série de sentences de Salomon transmises et notées par les gens de Hiskiyya. Le XXXe est attribué à Agour, qui l'a reçu en tradition de son maître Itiêl, et le XXXIe, 1-9, qui s'adresse surtout aux jeunes gens destinés à régner, émane de Lemouêl.

L'introduction se termine par l'énoncé des conditions que S. fixe pour celui qui recherche la sagesse. Chacune de ces conditions est appuyée sur deux versets. Voici ces cinq conditions : 1° la disposition individuelle ; 2° l'amour de la sagesse ; 3° une personne qui se charge de nous instruire ; 4° les ressources matérielles ; 5° le temps nécessaire. Celui qui dispose de tous ces moyens acquerra sûrement la sagesse ; il sera l'homme heureux qui a trouvé la sagesse et à qui la raison a été accordée (III, 13).

LA VERSION ARABE.

La version et le commentaire sont étroitement liés ; pourtant, il faut examiner à part quelques singularités de la version. S. ne

[1] Il en trouve l'analogie dans Ps., XXXIV, 16, 18, où צעקו וה' שמע (18) ne peut se rapporter aux עשי רע de la phrase précédente, mais aux צדיקים du verset 16. Le Gaon cite aussi cet exemple à la fin du IVe chapitre des *Amânât*. Une explication plausible et ingénieuse se trouve chez Weiss, דור דור ודורשיו, I, p. 63, note 4.

Digitized by Google

rend compte ni de sa méthode ni du but de sa traduction. Mais nous pouvons les connaître par son introduction au Pentateuque, où il dit qu'il veut que le texte arabe soit une œuvre littéraire intelligible, claire et complète par elle-même, qui éclaircisse chaque doute et chaque obscurité. A cette tendance principale se subordonnent la fidélité et le désir d'offrir une série d'exemples pour montrer la parenté de l'hébreu avec l'arabe.

La version ne se propose nullement de suivre l'original à la lettre; elle ne rend compte ni des licences syntactiques, ni des anomalies[1], ni des inversions de l'hébreu[2]. Elle ne conserve pas non plus les particularités phraséologiques et les hébraïsmes[3]. Ce n'est que rarement que l'arabe les reflète, comme, par exemple, הכר פנים, traduit par אתבאת אלוגוה (XXIV, 23) et par מתאבת אלוגוה[4]. Là où le texte, selon un procédé cher à l'hébreu, remplace l'adjectif qualificatif par un nom abstrait, S. se conforme le plus souvent aux habitudes de l'arabe[5]. Même remarque pour la construction avec le participe et l'infinitif construit. Ainsi, il traduit רחטאי חמס נפשו (VIII, 36) par ומן אכטאני פקד טלם נפסה, et בכלות (V, 11) par אדא פני. Ce que l'expression gagne ainsi en clarté elle le perd en vigueur[6]. Là où la poésie naïve répète le même nom au lieu de le remplacer par le pronom, Saadia le supprime[7]. Il se garde des répétitions même quand elles paraissent être un ornement, comme מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידים לשכב (VI, 10). De même, XXIV, 34; XXX, 21-23; XXXI, 4. Souvent aussi la version ajoute, arrondit, complète, jusqu'à toucher quelquefois à la platitude. La concision de l'original disparaît, tellement le traducteur a peur de l'équivoque et de l'obscurité. Des conjonctions explicatives sont fréquemment ajoutées[8]. Lorsque la comparaison, dans l'original, ne paraît pas suffisamment intelligible à

[1] Cf. III, 18, ותמכיה מאשר.

[2] Cf. XVIII, 1, לתאוה יבקש נפרד; III, 19, ה' בחכמה יסד ארץ; XIV, 32, וחסה במותו צדיק.

[3] VIII, 1, תתן קולה; XVI, 2, זך בעיניו; XVIII, 5, שאת פני־רשע; XX, 10, אבן ואבן איפה ואיפה; XXX, 11, טהור בעיניו.

[4] Voir aussi, העזה פניה (VII, 13), כי בנפשו הוא (VII, 23), קצר־אפים (XIV, 17), ייטיב פנים (XV, 13), ארך אפים (XVI, 32).

[5] Cf. לוית חן (I, 9) : לוא מן הוראה; IV, 9; V, 19; XII, 4; XXXI, 10; XVII, 8, etc.

[6] Voir aussi pour le participe, XVII, 19; XIX, 8, 16; XXIII, 27; XXIX, 12; et pour l'infinitif, II, 2, 12, 16; V, 2; VII, 5; VIII, 34.

[7] II, 14; VI, 2, 3; XVIII, 15, etc.

[8] La condition et le temps se marquent par *si*, *quand* (אדא, V, 6; VI, 31; XI, 2; XXVI, 12; XXIX, 12; אן, III, 24; IX, 12; XXXI, 16; לו XXIV, 26; למא, XXXI, 18), *durant* (בינמא, VII, 6). La phrase principale s'introduit par *c'est-à-dire* (הי, IV, 2), *surtout* (סימא, III, 29, 30), *à plus forte raison*, מאחרי אן (XX, 18), *alors* (תם VIII, 3, פ, X, 19) *donc* (אלאן, XXXI, 31).

Digitized by Google

Saadia, il s'efforce de la rendre plus claire dans l'arabe[1]. Le verset hébreu n'a-t-il qu'un verbe, S. y ajoute quelquefois des verbes synonymes[2]. Il applique le même procédé aux phrases elliptiques, ce qui leur ôte leur force épigrammatique, par exemple ברכות לראש צדיק (x, 6) traduit par תחל אלברכאת براس אלצאלח[3]. Nous pourrions encore signaler une foule d'autres différences voulues entre la traduction et l'original. Ainsi, משלי (x, 1), « من امثال, une part des proverbes » ; ירבה (xiii, 12), יכתר מאלה « multiplie son bien », etc.

Quant aux autres changements, ils s'expliquent surtout par la peur que S. a de ce qui est hardi et équivoque. Si l'original fait *pourrir* le nom des impies (x, 7), S. *l'anéantit*; si, en hébreu, la femme de bien *rit* du lendemain (xxxi, 25), chez S. elle ne fait que *se réjouir* des jours à venir. Les nombres tout à fait précis sont remplacés par un mot plus vague. Au lieu de *sept*, S. met *beaucoup*[4]; de même, au lieu de *cent* (xvii, 10). Il remplace même la *totalité* par *la plupart* (xix, 6; xxiv, 31). Il s'applique surtout à atténuer la hardiesse des paradoxes. Si l'Ecriture fait tuer le paresseux par le désir, S. ajoute : « presque » (xxi, 25). S'il est dit que pour l'affamé la chose amère est douce (xxvii, 7), S. ajoute que cela ne paraît ainsi qu'à lui. Bien souvent il ajoute aussi « pour ainsi dire »[5]. Le messager fidèle remet *pour ainsi dire* l'âme de son maître (xxv, 13); les dents de la génération hautaine sont *semblables* à des épées, et ses canines sont *semblables* à des couteaux; le paresseux est incapable de ramener la main à sa bouche, même s'il l'a plongée *pour ainsi dire* dans le plat (xxvi, 15); la tombe et le néant ne sont *pour ainsi dire* jamais rassasiés (xxvii, 20); la sottise ne quitte pas le sot, même quand tu le pilerais *pour ainsi dire* dans un mortier (xxvii, 22); le néant dit *pour ainsi dire* : donnez, donnez (xxx, 15); les corbeaux crèveront *pour ainsi dire* l'œil de l'ingrat (xxx, 17).

Dans les parties dramatiques, S. nomme les interlocuteurs et place un mot d'introduction devant la phrase[6].

Quant au choix des mots, la version ne suit pas une méthode rigoureusement philologique. Le même mot hébreu se traduit bien

[1] Il ajoute כדך — كمثا (xv, 30; xix, 5, 13, 25; xxv, 3, 4, 5, 16, 17, etc.), ou un כ' simple (xxi, 8), ou כלאך — כ' (xxv, 18, 19, 20, 26).

[2] vii, 6; xiii, 1; xix, 10; xxi, 14; xxvi, 14; xxix, 6.

[3] x, 14; xi, 26; xiii, 18; xiv, 22; xv, 6.

[4] vi, 31; ix, 1; xxiv, 16; xxvi, 17, 25.

[5] כאנה, כ', מثلا.

[6] viii, 4; ix, 4, 16; xxx, 2, 15; וישרוה et וידללה (xxxi, 28) ne lui suffisent pas, il ajoute « ils disent ».

Digitized by Google

différemment. Même les termes essentiels des Proverbes ne sont pas rendus d'une façon identique. Les types du רשע, כסיל, בוגד reviennent sous plusieurs noms arabes. D'autre part, le même terme arabe désigne plusieurs nuances ou synonymes de l'hébreu[1].

S. donne toujours la préférence à la clarté et à l'élégance du langage sur la fidélité littérale. Aussi la version est-elle presque le double de l'original. Dans certains cas, d'ailleurs rares, c'est presqu'une paraphrase. Voici l'exemple le plus caractéristique. L'hébreu dit : « Je suis plus ignorant qu'un autre et je n'ai pas l'intelligence d'un homme ; je n'ai pas appris la sagesse, je ne connais pas l'intelligence des saints » (xxx, 2, 3). S. traduit ainsi : « Il me l'a enseigné, dit Agour, après que j'avais été ignorant en comparaison d'hommes (distingués), et que je n'avais même pas eu l'intelligence des gens (ordinaires) ; et même une fois qu'il m'eut instruit, je ne possédais pas toute la sagesse, et je ne connaissais pas la science de Dieu. » Quelquefois la version est tout à fait indépendante des mots du texte et n'en reproduit que le sens. Quand les Proverbes disent : « Avant l'honneur la modestie », notre version traduit : « La suite de la modestie, c'est l'honneur. » (Cf. xvi, 18 ; xviii, 12).

Il est évident que la version de S. tendait à être une œuvre populaire, pouvant être lue même par ceux à qui l'original n'était pas accessible.

LA FIDÉLITÉ ÉTYMOLOGIQUE.

Tout en cherchant à faire une œuvre littéraire et tout à fait arabe, S. veut pourtant que sa version soit le plus fidèle possible à l'original. Quelquefois il conserve même les constructions hébraïques. Quand il s'écarte, dans sa traduction, de l'hébreu, il lui arrive de s'en justifier. Ainsi, dans כרחנם מזרה הרשת (i, 17), où il rend מזרה par מבסוט, il remarque que l'arabe תדריה « dispersion » ne se dit pas du filet. En effet, ailleurs זרה est traduit par דרי (xv, 7 ; xx, 8, 26). Autre exemple : S. rend לשרך « ton nombril » (iii, 8) par לאוצאלך « tes membres », et il dit qu'on a mis en hébreu le nombril, au lieu des membres qui en

[1] בֵּית se rend par בית (vii, 17), מנזל (vii, 6, 8, 11), אדל (xv, 27), עקאר (xix, 14) ; les différentes formes du verbe הָלַך se traduisent par תעאל (i, 11 ; vii, 18), תמץ (i, 15), מנטלקא (vii, 22), הלמור (ix, 5), מסאיר (xiii, 20) ; רשע est rendu d'ordinaire par טאלם, mais aussi par פאסק (xi, 7 ; xviii, 3) ; כסיל est גאהל, mais aussi אחמק (xxiii, 9) ; בוגד est גדאר et כאפר (xxv, 19) ; d'autre part, l'arabe גאהל rend כסיל, אויל (vii, 22 ; xiv, 9, etc.) et encore בער (xii, 1 ; xxx, 2).

Digitized by Google

tirent leur nourriture avant la naissance; c'est pourquoi en arabe le mot סרה ne conviendrait pas. Dans Cant., VII, 3, שרך est traduit par סרّה. On peut donc en conclure que chaque fois que le Gaon ne se sert pas d'un radical arabe qui correspond à l'hébreu, il y doit avoir toujours une raison spéciale. Une autre preuve que le Gaon veut rester fidèle au texte, c'est que la version offre parfois le même radical et le commentaire un autre synonyme. Ainsi, שכר parfois est traduit par מסכר (XX, 1 ; XXXI, 4), mais le commentaire (p. 108 et 198) a נביד ; de même, מחרף est rendu פי אלכרף, et est expliqué par שתא. Enfin, les ressemblances entre le radical arabe et le radical hébreu sont si fréquentes que nous voyons bien que c'est voulu. Parfois la version arabe décalque presque l'original. Ex. : בי מלכים ימלכו (VIII, 15), בי תמלך אלמלוך ; נפש־ברכה תדשן (XI, 25), אלנפס אלמברכה תדשם; בשפתיה יתנכר (XXVI, 24), בשפתיו ינכר שונא ליש גבור בבהמה; אלשאני (XXX, 30), אלליתּ גבאר מן אלבהים. D'autres fois, il y a simple parenté entre les radicaux : יפיק (III, 13), ורפק (cf. VIII, 35 ; XVIII, 22) ; שחקים (III, 20 ; VIII, 28), אלשואהק ; ורהב (VI, 3) ; וארגבה ; יפלח (VII, 23), יפלא, מסכתי (IX, 5), מזגתי.

Souvent aussi c'est la ressemblance des sons qui fait choisir le mot : חרדץ (III, 18 ; VIII, 19 ; XVI, 16), אלקראצה ; רך (IV, 3) רכצא ; חוג (VII, 27), חגאב ; פרוש (XVII, 12), ליפאגי ; שחל (XXVI, 13), שבל ; תבוס (XXVII, 7), תבשם ; שממירת (XXX, 28), ואלסנוניה, rappelant סנונית « l'hirondelle » de l'hébreu post-biblique.

Il y a pourtant des cas où S., nous ne savons pour quelle raison, omet d'employer un radical semblable. Ainsi כיס (I, 14) est traduit par קסם, et צרור (VII, 20) par le כיס arabe ; pour פלך (XXXI, 19) la version a מגזל, et non פלכה, auquel nous devons l'explication étymologique de cet ἅπαξ εἰρεμένον. Comme nous l'avons déjà montré, S. ne se sert pas toujours pour un même mot hébreu de la même expression arabe, il met une fois un radical semblable à celui de l'original, une autre fois un autre. Surtout si c'est dans la même phrase qu'un mot revient, la version se garde de répéter le terme arabe.

ÉLÉMENTS GRAMMATICAUX ET LEXICOGRAPHIQUES.

Le commentaire des Proverbes n'offre que peu d'indications sur la science grammaticale du Gaon. Pour la phonétique, il nous donne un exemple juste d'un changement de consonne. Dans והורת רשעים תדקף (X, 3), il dit, en effet, avec raison que הות est mis pour אות. Il est moins heureux quand il identifie אמון (VIII, 30) avec המון; mais ici même, אמון de Jérémie, LII, 15, le justifie, puisque le

Digitized by Google

passage parallèle de II Rois, xxv, 11, a vraiment ההמון [1]. De même, il explique אכף (xvi, 26) par הסך, supposant une métathèse.

Nous rencontrons mainte juste remarque lexicographique et étymologique. S. constate que התרפס (vi, 3) revient dans Ps., lxviii, 31; רהב (vi, 3) lui rappelle רהבים (Ps., xl, 5), et ורהבם (xc, 10); ענדם (vi, 21) lui rappelle אענדנו (Job, xxxi, 36); à propos de מפרץ (xxv, 18), il cite מפץ (Jérémie, li, 20) et מפצו (Ezéch., ix, 2) quoique le radical de ceux-ci soit נפץ et celui du premier פרץ.

S. cite une série d'étymologies justes. A propos de רפאים (ii, 18), il mentionne Isaïe, xxvi, 14; Prov., ii, 18 et xxi, 16, et dit que le radical a le sens de « se relâcher, s'énerver ». Il reconnaît aussi que תוגה (x, 1) équivaut à יגון et qu'il y a parenté étymologique entre ינוב (x, 31) et תנובה, entre רעד ארגיעה (xii, 19) et רגע; il traduit אונים (xi, 7) comme בני און (Der.-Lamb.).

Quelquefois, il établit l'étymologie par l'araméen, d'ordinaire avec succès. Il suppose que שלוה (i, 23) a une parenté étymologique avec שלו (Dan., iii, 29). A côté d'une autre explication, il traduit רע ירע (xi, 15) par רעע ירעע « sera écrasé », alléguant וכפרזלא די־מרעע (Dan., ii, 40). Il traduit בלעך (xxiii, 2) « dans ton gosier », d'après le langage du Targoum. מעדה־בגד (xxv, 20) est celui qui ôte le vêtement comme מהעדה מלכין (Dan., ii, 21). Dans ברבורי צדיקים (xxix, 2) et ברבורי רשעים (xxix, 16), il explique ברבות d'après l'araméen : quand les justes ou les coupables arrivent au pouvoir. זרזיר מתנים (xxx, 31) est traduit par la racine זרז, qui selon MM. Der.-Lamb., est araméenne. S. reconnaît avec raison une influence araméenne dans le chap. xxx; il l'exagère même, puisque ce n'est pas seulement ברי, בר et למחורי qu'il explique de ce point de vue, mais il traduit מלכין par « passion », parce que le Targoum rend עצורי par מלכין; il invoque aussi וימלך לבי (Néh., v, 6). C'est au nom de la grammaire que S. repousse l'explication de ...שפתים ישק (xxiv, 26) : « celui qui donne une juste réponse est digne qu'on l'embrasse »; il dit qu'il faudrait ירשק et non ישק.

S. signale surtout, dans sa version, les faits syntactiques. A son avis, dans ה' יתן חכמה (ii, 6), יתן a le sens de « permettre, causer » comme נתן לחם לכל בשר (Ps., cxxxvi, 25), et comme האני אשביר ולא אוליד (Isaïe, lxvi, 9). A propos de ילץ (iii, 34), il développe la théorie que les verbes facultatifs ont quelquefois le sens déclaratif, indiquant qu'on met quelqu'un dans un certain rang; ילץ veut dire : déclarer que celui-ci est moqueur, comme והרשיעו והצדיקו (Deutér., xxv, 1) « mettre dans la catégorie du צדיק ou du רשע »; puis אני ה' פתיתי ארי הנביא ההוא (Ez., xiv, 9), Dieu

[1] Bondi, *Das Spruchbuch nach Saadia*, p. 32, note 2.

Digitized by Google

démontre que c'est un prophète trompé ; et למה תתענו ה' מדרכיך (Is., LXIII, 17), pourquoi nous mets-tu parmi les égarés ? S. traite deux fois du pluriel emphatique, à propos de קדשים (X, 10 et XXX, 3), qu'il explique comme « Dieu saint» ; il y en a plusieurs exemples dans notre langue : אלהים, אדנים, כפרים (Lév., XXIII, 27). מלאים (Ex., XXIX, 22). S. prend תשא (IX, 12) dans le sens de תשא עון, et il a déjà pour ce phénomène syntactique le terme כלמה מצמרה. Il reconnaît justement que זה (XXIII, 22) s'emploie comme pronom relatif et il cite avec raison Ps., XCIV, 2, et CIV, 8. Une autre observation juste, c'est que la langue hébraïque emploie les nombres cardinaux comme ordinaux. La version suit ce principe plusieurs fois (entre autres, XXX, 18, 21, 29).

Ce sont là des preuves que le Gaon portait son attention sur l'étude de la grammaire. Mais beaucoup de détails nous rappellent que nous sommes encore près du berceau de cette science. S. traduit תמגנך (IV, 9) comme si le radical était גנן, ou bien il fait dériver le substantif מגן du verbe מגן[1]. ואמרה et אמרה (IX, 4, 16), 3e pers. fém. du parfait, lui paraît être la 1re pers. de l'imparfait. Il prend le participe שומר (X, 17) pour l'impératif שמור ; ימותו (IX, 21) a pour lui le même sens que ימיתום ; כסה דעת (XXII, 23) signifie, selon lui, celui qui a pris sa part de la science, et il cite à l'appui במכסת נפשות (Ez., XII, 4). Nous sommes moins surpris s'il identifie יָתֵר (XII, 26) avec יִתֵּר. Il ne distingue pas les trois radicaux גלל (XVI, 3), גלע (XVIII, 1) et גלה (XVIII, 2)[2]. Il confond le radical מוט (XXIV, 11 ; XXV, 26) avec המוות. Après d'autres explications de שנים, il finit par le faire dériver de ושננתם (Deutér., VI, 7). Il traduit זקים (XXVI, 18) comme s'il dérivait de נזק. — Il voit dans les noms mis à la tête du XXXe chapitre ceux de savants ; mais en même temps il cherche à justifier la tradition qui dit qu'il s'agit de Salomon, qui est אגור, puisqu'il fait des recueils, בן יקה, le fils de David qui réunit le peuple, car יקה est יקהל, où le ל' est tombé comme le ק' dans בחל יזרעאל (I Rois, XXI, 23), au lieu de בחלק. Salomon est aussi Itiel et Oukhal, איתיאל étant semblable à אילותי (Ps., XXII, 20), comme אכל à יכלת (Nombres, XIV, 16) ; enfin, למואל est le maître du mot juste, car למואל = למול, l'aleph étant paragogique comme dans והאזניתו (Is., XIX, 6).

C'est encore d'une syntaxe défectueuse d'attribuer à יתהלל (XX, 14) un sens transitif et à אם תחשוך un sens impératif.

[1] IV, 9, et, XII, 23, critiqué par Dounâsch et réfuté aussi par Ibn Ezra, שפת יתר, n° 36, 51.

[2] On peut supposer aussi l'influence de *Nazir*, 23 *b*, et *Horayot*, 10 *b*, בכל תושיה יתגלע שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

Digitized by Google

En somme, S. marque le commencement de la grammaire hébraïque, mais ce n'est que le commencement.

LA MASSORA.

S. présente la Massora comme un titre des plus glorieux du rabbanisme. Elle étudie l'Ecriture, en établit le nombre des chapitres, des versets, des notes, indique les divisions de la Bible et va même jusqu'à constater combien de fois reviennent certains mots. Pourtant S. s'écarte parfois de la Massora, surtout pour les accents. Ainsi, לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומשרים (I, 3) est ainsi disposé par le commentaire לקחת מוסר, et ce מוסר a quatre espèces : 1° השכל ; 2° צדק ; 3° משפט ; 4° ומשרים. Cependant la version s'accommode aux accents. La traduction de אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא (VIII, 12) fait supposer que S. a négligé les accents. Pour מחזיק בעזני כלב עבר מתעבר על ריב לא־לו, il est évident que malgré l'*atnah*, S. joint עבר à כלב. Il néglige de même l'*atnah* de מרבדים עשתה לה שש.

Quelquefois S. semble suivre le *ketib*. Ainsi, XV, 14, l'arabe קצד s'explique mieux avec פני qu'avec פי du *queri*. A XIX, 7, S. traduit le לא du *ketib*. Pour le dicton curieux חבא (*ketib* לא) קללת חכם לו, la traduction respecte le *ketib*, tandis que le commentaire donne les deux versions. Il est à remarquer que VIII, 16, où les mss. ont d'une part ארץ, d'autre צדק, les manuscrits de notre traduction offrent la même divergence (A : ארץ, B, C : אלעדל).

POÉSIE ET RHÉTORIQUE DE LA BIBLE.

Saadia, quoique auteur d'une poétique, comprend peu les formes de la poésie et de la rhétorique bibliques. Les images un peu hardies, il les efface, même si elles ne se rapportent pas à la divinité. Il atténue la pointe de tous les paradoxes. Il est presque insensible au rythme qui se manifeste dans le « parallélisme des membres ». Il se montre partout raisonneur. Ainsi, les Proverbes, ont cette comparaison pittoresque : comme une dent qui branle et une jambe qui glisse, tel est l'appui de l'infidèle au jour du malheur (XXV, 19). S. raisonne ainsi : la dent qui branle se perdra certainement, mais il se peut qu'elle repousse. Tel est le châtiment terrestre : il frappe, mais en cas de pénitence, on peut espérer d'en être délivré. Par contre, il est impossible d'éviter la

Digitized by Google

peine d'outre-tombe ; celle-ci est comme le pied qui se détache et ne revient plus. Le prince méchant est comparé au lion rugissant et à l'ours brûlant de soif (XXVIII, 15). Pour S., le lion est le roi, et l'ours le ministre. Cette explication est encore plus surprenante quand il dit que ceux qui boivent du vin sont les rois, ceux qui se contenteraient des liqueurs les ministres (XXXI, 4). Un procédé aussi étroit gâte souvent les plus belles comparaisons. On lit, entre autres, dans les Proverbes que, comme le vinaigre pour les dents et la fumée pour les yeux, tel est le paresseux pour ceux qui lui donnent une tâche (X, 26). S. explique ainsi : c'est parce que le messager a surtout besoin de sa bouche et de ses yeux que les Proverbes choisissent le vinaigre et la fumée pour exemples. « Les justes poussent comme la feuille » (XI, 28) ; les justes, dans leur modestie, pensent qu'ils ne sont pas des racines, mais des feuilles.

Si S. n'a aucun goût pour la poésie, il n'en a non plus pour l'esprit. L'Ecriture suit le principe formulé plus tard par la tradition : כל ליצנות אסורה חוץ מליצנות של עבודה זרה « Toute moquerie est interdite, excepté contre l'idolâtrie » (*Megutlla*, 26). Les prophètes n'usent de l'ironie que contre les idoles, surtout l'auteur caustique du 2e livre d'Isaïe. L'histoire de Samson seule offre quelques anecdotes qui provoquent un léger sourire. Les Proverbes se permettent plusieurs fois des traits d'esprit. Or, le Gaon, en philosophe rigide, reste inaccessible au trait le plus innocent. Plusieurs de ses explications deviennent par cela même assez amusantes. Le texte dit, par exemple, qu'il vaut mieux rencontrer une ourse qui a perdu ses petits qu'un sot avec la sottise (XVII, 12). S. en donne gravement la raison : on peut tuer l'ourse sans qu'elle nous implique dans des procès ou qu'elle nous maudisse. Quand XX, 30, recommande les coups comme un excellent onguent pour guérir le mauvais, S. n'y voit nullement une plaisanterie. « C'est prendre aux oreilles un chien qui passe que de s'emporter pour la querelle d'autrui. » S. en donne les raisons détaillées : celui qui saisit les oreilles d'un chien n'a aucun avantage ; il se salit la main ; mordu, il a des douleurs ; il est troublé par les aboiements. « Le sot pilé dans un mortier » (XXVII, 22) fait faire des réflexions sur les diverses espèces de coups.

En somme, le sens de la beauté de la forme et de l'esprit est encore peu développé chez le Gaon.

BERNARD HELLER.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

UN FRAGMENT DU COMMENTAIRE

DE JOSEPH KIMHI SUR JOB

(CH. I ET XXXIV, 17, A XLII)

Par une malchance dont ont souffert, en général, les écrits de Joseph Kimhi, nous ne possédons qu'imparfaitement son commentaire sur le livre de Job. Nous n'en connaissions jusqu'à présent qu'un fragment, publié, d'après un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, par Schwarz, dans son ouvrage sur Job, תקות אנוש (Berlin, 1868, p. 151-166), et qui contient le commentaire sur les chap. I-XXXVI, 30. Heureusement à la Bibliothèque Royale de Munich se trouve, dans le ms. hébraïque n° 260 [1], un fragment qui contient le commentaire sur le chap. I et chap. XXXIV, 17, jusqu'à la fin; nous pouvons donc ainsi remplir la lacune [2].

L'authenticité de ce commentaire est suffisamment attestée par certains passages des autres écrits de notre auteur; je les ai signalés dans les notes. Cependant il est très remarquable que les textes des mss. d'Oxford et de Munich offrent, dans quelques passages, de grandes différences. Ainsi, dans chap. I du texte publié par M. Schwarz, pour prouver que Job a été contemporain de Moïse, il est fait mention de l'opinion du Talmud, j. *Sota*, 20 *c*, et de *Bereschit Rabba,* 57, ce qui ne se trouve pas dans le ms. de Munich. Inversement, dans celui-ci, Joseph Kimhi explique les paroles de Bar Kappara, tandis que l'autre texte n'a rien de sem-

[1] Voir le Catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque royale de Munich, par M. Steinschneider.

[2] J'adresse ici mes remerciements à la direction de la Bibliothèque royale, qui m'a envoyé le ms., et à M. le Dr Preuss, directeur du gymnase royal de Culm, qui a bien voulu me permettre d'utiliser le ms. de la bibliothèque de son institut.

Digitized by Google

blable. L'explication de Saadia Gaon sur le verset 6 du chap. I n'est indiquée, dans le ms. d'Oxford, que par les mots ור' סעדיה זכרו לברכה פירש וגו'. Le commentaire de notre auteur tel qu'il est donné par le ms. de Munich est plus long que le texte publié par Schwarz; en outre, dans celui-ci, quelques preuves tirées de l'Ecriture sainte sont éliminées. Il faut aussi remarquer que dans le texte de Schwarz, le mot אֵד (chap. XXXVI, 27) est expliqué par שולא, nom d'origine romaine, tandis que, d'après le ms. de Munich, il est expliqué par l'arabe; or cette dernière interprétation est celle que reprend David Kimhi au nom de son père [1]. On peut donc dire que le texte connu jusqu'ici *n'est peut-être qu'une compilation faite par un écrivain postérieur d'après le texte que je vais publier ici* [2].

Voici ce commentaire; je n'y ai corrigé que les fautes manifestes du copiste. Dans les notes j'ai signalé l'accord des explications de notre auteur avec celles des commentateurs antérieurs et postérieurs.

SIMON EPPENSTEIN.

COMMENTAIRE

פירוש איוב לחכם ר' יוסף קמחי המכונה מאישטרי
פטיט נ"ע

[154 a] יתברך ויתרומם מוכיח צדיקים לטובתם ויתנשא ויתהדר מיסר החסידים לתועלתם כמו שאמר החכם את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה (Prov., III, 21), והמשכיל על דבר בדתנו ויודע פשר בתורתנו הוא יודע ויתבונן כי יסוריו על יצוריו שני חלקים, יסורי אהבה לאוהביו ויודעי נתיבותיו, ויסורי נקמה לאויביו ושונאיו, אך חכמי הפילוסופים אין דעתם ביסורי אהבה על כן הרשיעו את איוב רעיו והצדיקו את הדין, וידוע לבני [3] דתנו כי יסורי אהבה שמביא האל

[1] Voir aussi ma note dans *Monatsschrift*, XL, p. 175, note 1, où j'ai indiqué une autre différence entre le texte publié par Schwarz et la citation de David Kimhi, rattachant le mot חזון à XXIV, 1 (Schwarz, p. 160).

[2] Remarquez aussi que, d'après le ms. de Munich, la distribution du livre de Job est différente de la nôtre; voir Blüth, dans *Magazin*, XVII, p. 199, note 1.

[3] Ms. לפני.

Digitized by Google

ר׳ על יראיו כדי להראות סבלם ולהודיע לבני עולם צדקם ולהנחיל על זה שכרם לעולם הבא כמו שאמר משיחו תרב גדולתי ותסוב[1] תנחמני (Ps., LXXI, 21).

Ch. I. איש היה בארץ עוץ, יורה[2] כי לאחר זמן של אברהם אבינו היה כי עוץ[3] מבני נחור אחיו, וקודם משה רבינו ע״ה היה או בזמנו, כמו שלמדנו מהקבלה[4] משה כתב חמשה חומשי הורה וכפר איוב ומה שאמרו קדמונינו[5] איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה פרשו קדמונינו נבונינו וחכמינו[6] לא היה לדבר אחר אלא למשל לבני [155 a] עולם. תם וישר תוכו היה כברו, ויראו אלהים, קרוב אל מצות עשה, וסר מרע, מצות לא תעשה. ויולדו לו שבעה בנים, זכר בתחילה החביב עליו ואחר כן מקנהו, ועבודה רבה, מיני כלי מרכבות ובגדים וקרקעות לפי הצריך למקנה ההוא. גדול מכל בני קדם, בחכמה, כי הקדים ישרו ועשרו. לשלשת אחיותיהם, פנויות היו כי אין מדרך המוסר ללכת נשים לשמחה. בלא אנשיהן. ויקדשם[7], מן הבירור, ועל הספק היה מעלה עולות[8], כמו שאמר וברכו אלהים בלבבם. ויהי היום ויבואו, ראיתי[9] בפירוש רב סעדיה גאון כי בני אדם היו[10] קובעים בחכמות כדרך הפילוסופים, ובני אלהים כמו שאמר הכתוב[11] אמרתי

[1] Ms. ותשוב, erreur de copiste produite par le verset précédent du psaume.

[2] Cf. j. *Sota*, 20 *b*, vers la fin, et *Ber. Rabba*, 57. Cette opinion est aussi celle de Saadia dans son commentaire, qui va être publié par M. Bacher. Saadia appuie cette explication sur ce fait qu'Elihou est dit descendant de בוז, fils du frère d'Abraham (Gen., XX, 21), et que Bildad est appelé descendant de שוח, fils d'Abraham et de Ketoura (*ibid.*, XXV, 2). Ce sont les mêmes preuves invoquées par Nahmanide dans son commentaire. Pour montrer qu'Elihou descend d'Abraham, le Talmud de Jérusalem (*l. c.*, 20 *d*) invoque ces paroles : ממשכחת רם, Job, XXXII, 2, et l'identifie avec Isaac ; cf. Raschi, *ad. l.*

[3] Voir Gen., XXII, 21.

[4] Voir *Baba Batra*, 14 *b*.

[5] Voir *ibid.*, 15 *a*.

[6] D'après une explication qui s'est conservée au nom de Hai Gaon, telle est la leçon de la Guemara, *l. c.* ; voyez la remarque de Buber dans son édition du commentaire sur Job de Samuel ibn Masnûth, intitulé מעין גנים (Berlin, 1889), p. 2, note 17. Rabbinowitz, *Dikduke Soferim*, *Baba Batra*, 15 *a*, mentionne cette leçon, d'après le ms. de Hambourg.

[7] Il semble que, d'après J. K., ויקדשם a ici le sens de « purifier » ; cf. la version de Saadia (*Das Buch Hiob übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia*, éd. John Cohn, Altona, 1889, p. 18) ויטהרהם.

[8] J. K., à mon avis, fait ici allusion à *Vayikra Rabba*, 7, qui se rapporte à notre verset : לעולם אין העולה באה אלא על הרהורי לב, ממי אתה למד וכו׳.

[9] Selon les mots de la conclusion : עד הנה דברי הגאון, J. K. voudrait donner ici un extrait du commentaire de Saadia ; cependant c'est peu probable. Ainsi, nous ne trouvons ni dans le commentaire de Saadia, ni dans l'extrait de Bahia ben Ascher, *Kad Hakkémah*, article השגחה, la citation de Ps., LXXXII, 6. L'explication de על פניך y manque aussi.

[10] Cela ressort de ce que Saadia donne au mot ויתיצבו le sens de ואתצבו, à cause de la construction de על, comme Exode XXI, 14 (cf. Bahia, *l. c.*)

[11] C'est ainsi que Saadia le traduit, dans sa version des Psaumes (ms. arabe, n° 263 de la biblioth. royale de Munich, fol. 60 *b*), אן תכונא אשראפא « que vous êtes des nobles ».

Digitized by Google

אלהים אתם ובני עליון כולכם (Ps., LXXXII, 6), והשטן מוציא דבות
על בני אדם, וכאשר היו זוכרים צדקת בני אדם היו מספרים בשל
איוב, והיה זה השטן עונה אל ההיפך עד אשר סבב הקב"ה שיתגלה
זכותו על ידי זה, ונגלה לו מאתו ואמר לו מאין תבוא, ואמר לו משוט
בארץ, מחקור ודרוש חפצי בעיר, אמר לו השמת לבך על עבדי איוב
ואמר החנם ירא איוב אלהים. הלא אתה סכת בעדו, שמרת[1] שכים
וצנינים סביב שלא יוכל שום אדם לגעת בו לרעה ולא להזיקו, כמו
שעושים אל הכרמים ואל הגנות[2]. ועתה שלח ידך בו וגע בבשרו,
פרשתי על פניך[3] בחייך לשון שבועה, כמו על פניכם אם אכזב
בחייכם, וכן נפרש וימת הרן על פני[4], בחיי, חרח [155 b](Job, VI, 28)
אביו (Gen., XI, 28), וכן[5] על פני אהרון אביהם (Nombres, III, 4) בחיי
אביהם. ופי' הנה: כל אשר לו בידך[6], בעצתך, כמו היד[7] יואב אתך
(II Sam., XIV, 19) וכן הנני בידך (Josué, IX, 25) בכל זאת לא חטא איוב
ופי' אך את נפשו שמור השמר לך פן תתן לו[8] עצה לגעת בנפשו,
וכמוהו[9] רק אתם שמרו מן החרם (Josué, VI, 18) כמו השמרו. ויהי
היום, שהיה בפעם שנית, עודנו מחזיק בתומתו, ואמר לו עור בעד
עור[10], כאשר ירצו להכות אדם בראשו יגן עליו בזרועו. הנו בידך,
בעצתך, אך את נפשו כבר פרשנוהו. ויך את איוב בשחין רע[11],
השם הכה את איוב בשחין, כי הוא[12] קרוב למלת ויך, ועוד
יש להקשות על המפרש כי בישיבה של מעלה היה והשטן מלאך
משחית מהו ענין שעשה שליחות אדוניו על[13] בשר ודם[14] כמו שאמרו
(Jér., XXXVII, 13) אל הכשדים אתה נופל[15] ותפל כמו (Jér., XXXVII, 13) ותפל שבא ותקחם,
כי היה משחית את הכל. עד הנה דברי הגאון. ואמלטה רק אני,
מלמד[16] כי בסכנה מיתה היה כמו האחרים, ויורה על זה הבית

[1] Voir le comment. d'Ibn Ezra.

[2] L'auteur veut réunir ici les passages semblables du second chapitre.

[3] Saadia (*l. c.*, p. 19), אן לם יסתקבל פיכפר בך « s'il ne se tournera pas contre toi et s'il ne te désavouera pas ».

[4] Voir Saadia, *ad. loc.* (éd. J. Derenbourg, Paris, 1893, p. 18), בחצרה.

[5] De même Saadia (*l. c.*, p. 193), בחצרה.

[6] Saadia (éd. Cohn, *l. c.*), פי מראדך « dans ta volonté ». Dans le ms. de la Bodléienne du commentaire de Saadia, on lit ici פי ידך (voir Cohn, p. 106).

[7] C'est le même exemple que cite Saadia ; et c'est ainsi qu'explique Ibn Ganah (voir *Kitab al-Oussoul*, 274, 30, et la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon, éd. Bacher, p. 188).

[8] Dans le texte publié par Schwarz (p. 149) : שלא תאמר לי דבר להרע בגופו.

[9] Voir aussi Saadia sur II, 6.

[10] Voir *Mayan Gannim*, p. 8 ; I. E. cite une explication presque semblable.

[11] Voir aussi le commentaire de Saadia (*l. c.*, p. 21) : אלפעל מנסוב אלי אללה אד לא יקדר לסואה. « Ce verbe se rapporte à Dieu, parce qu'aucun autre ne peut faire cela. »

[12] Voir aussi Bahia, *l. c.*, p. 9.

[13] Peut-être faut-il lire ici : על ידי, ce qui donnerait un sens plus acceptable.

[14] C'est-à-dire, le Satan lui même aurait tout anéanti. Dans le texte de Schwarz (p. 150), la chose est dite plus clairement : כי המלאך היה מכלה אותם.

[15] D'après D. K., נפלו, en cet endroit, a le sens de התחבר ; Ibn Gan. l'explique par פגעו בהם, comme ויפלו, Josué, XI, 7.

[16] Cf. *Vayikra Rabba*, 17 : אף הוא משבר ומולקה.

Digitized by Google

שנפל על בניו ובנותיו, ואמר ואמלטה רק אני לבדי, אם חוץ מן הבית היה לא נמלט הוא לבדו, כי בני העיר נמלטו, ולא יאמר ואמלטה כי אם לאשר בסכנה. ופרשתי עד זה מדבר', זה נגע עד הנפש, או נוכל לפרש, עד שבא זה לא קרע את בגדיו. וערום אשוב שמה לקבר. כאן חסר.

XXXIV, 1 f. [156 *a*]. שונא משפט יחבוש, אפילו בני אדם לא ישימו עליהם מושל וחובש אדם שנתברר אצלם שהוא שונא משפט, ואתה תרשיע צדיק כביר על כבירים. האמור למלך בליעל, למלך בשר ודם יתכן שיאמרו לו בליעל או רשע אל נדיבים, כל שכן לאדון הכל. אשר לא נשא פני שרים ולא נכר לפניו השוע והמנושא והמעולה לפני הדל. רגע ימותו, בידו הם כל בני איש, בעת רצונו יגועשו עם ויעברו ביום או בלילה ויסירו מלאכי מות, אבירים והחזקים שבבני אדם, לא ביד, המסירה אותם. כי לא על איש ישים עוד אל המשפט[1] זה החק לא ישים לכולם על איש להלוך עמו במשפט, שלא ייסרם עד שיבא לדין עמהם ויאמר להם על מה יכם כי בעת רצונו ירע כבירים, ואין להם חקרי מעבדיהם, מעשיהם כתרגומו. וידכאו ויתדכאו, והסך לילה ליום, וימותו ביום או בלילה, כמו שאמר מבקר לערב יוכתו (Job, IV, 20) ביקר בל ילין (Ps., XLIX, 13). תחת רשעים ספקם, הכה, במקום רואים, לעיני כל אדם, להביא עליו צעקת דל, כל מה שהרעו לדלים יביאו דבתם למלאכי שרת. והוא ישקיט ומי ירשיע על גוי וכן על אדם יחד, ואתה קץ בדיניו ויסוריו. ממלך אדם חנף[2] כשימליך על עמו אדם חנף כמוך ממקושי עם ומעונותיהם הוא, כי אל אל האמור נשאתי לא אחבול, אמר אליהו לאחרים [156 *b*] בתמיהא, כמה הוא חנף ורשע כי מיום החלו היסורין לבא עליו, אם התודה כדרך הלוקים, אם אמר לאל נשאתי וסבלתי הרבה מיסורין, לא אחבול, לא אחטא יותר, ואז הידה מניחו. או היה אומר לאל, בלעדי אחזה אתה הוריני אם פעלתי און, הידה לו לאמר המעמך ישלמנה, אם הידה מיסר אותך ביסורים קשים מאלה לא הידה לוקח תשלומים ממך, כי מאסת כי אהד תבחר, מאסת ביסורין מה שהידה עליך לבחור ולא אני מזהיר לאדם חכם כמוך כי אם מזכיר, ומה ידעת דבר, וי"א[4] המעמך יתיעץ כשירצה להביא עליך יסורין ולא אני. אבי יבחן איוב עד נצח על תשובות באנשי און, אבי שבשמים יבחן איוב עד נצח, טרם מותו[5] יבחן לבני עולם ויכירו, ולא יהיו תשבות באנשי און, שישובו לאמור איוב לקה והידה עובד אלהים איך נעבדנו אנחנו. כי יוסיף[6] על חטאתו פשע, שלא יהודה על פשעיו יוסף פשע. בינינו יספוק[6], בושת וכלימה יש

[1] Dans le texte de Schwarz (p. 149) : שמועה זו נגעה עד הנפש.

[2] Le sens serait, d'après cela : « Dieu ne donne pas à l'homme l'occasion de disputer avec lui. » Cela me semble aussi ressortir de la version de Saadia (éd. Cohn, p. 75).

[3] Voir aussi le commentaire d'Ibn Ezra.

[4] Voir le commentaire de Raschi.

[5] C'est-à-dire que la peccabilité de Job soit connue exactement par tout le monde, comme par une enquête pénible. Ce sens est exprimé plus clairement dans le texte d'Oxford (Schwarz, p. 165) : ויגלה רשעו.

[6] D'après cela, J. K. explique le mot יספוק dans le sens de « battre », comme au

Digitized by Google

לנו ממעשה אלה, בינינו יכה ויספוק מאשר ירבה אמריו לאל.

Chap. xxxv. אמרתי צדקי[1] מאל, יותר מצדק האל. כי תאמר מה יסכן לך, אתה תחשוב בלבך מה יועיל שאתודה חטאתי, אם חטאת לא פעלת לו רעה כי לעצמך, ואם צדקת מה תועלת לו מצדקך לאיש כמוך יועיל [157 a] כל צדקותיך ויזיק רשעך. מרוב עשוקים יזעיקו, כי הרשעים עושקים אותם והם זועקים. שיזעיקו הרשעים. מִלְּפָנוּ, דגשות הלמ"ד בעבור האל"ף הנחסרה והוא מן האלוף (Prov., xv, 28), מאלופינו (Ps., cxliv, 14), ונחסרה יוד המשך כמו שנחסרה במלת וַיַּדְרֻכוּ את לשונם (Jér., ix, 2) ודומהו וַאֲבִידֶךָ (Ez., xxviii, 16) שהו, דגשות הבי"ת בעבור ה"א. שם יזעקו לאל מפני גאון רעים ולא יענם אלהים ואחד שתזעק בשוא ושקר יענה אותך, אך שוא לא ישמע אל ושדי לא ישורנה, חזר על הרשע, ולא אמר איה אלוה עשהו[2] הנותן צבא השמים לו זמירות בלילה, ולא נמנע מעשות[3] עליה אף כי תאמר לא תשורנו לאותו המיסר אותך, האמר כי לא תראנו תזעק שיענה אותך. דין לפניו דין הוא שיצא לפניו ותחולל לו, וניחל לו והם שני שרשים יחל חול. ועתה כי אין פקד אפו על מעט שהעוה איוב עתה פקד האל אפו עליו ואינו יודע במה[4] שיושיע והעוה קודם לכך מאד מאד הוא, בפש מאד ברב מאוד, שהקדים מפשעים, ופש לשון תרגום[5] פושו וסגו לשון רבוי.

Chap. xxxvi. כתר לי זער. צווי בשקל פַּלֵּג לשונם (Ps., lv, 10) נקרב אותם אחד אל אחד (Ez., xxxvii, 37), אשא דעי למרחוק, השם ממנו דֶּעֶ בשקל עֵץ מלשון עצה, כי עץ מיער כרתו (Jér., x, 3) כרתו עצה [157 b] שהם חסרי (*ibid.*, vi, 6), דינו מפיק, אך דעתי באלה השמורה הנקבה, כמו ארוכה מארץ מִדָּה (Job, xi, 9) שדינו מארץ מדתה, אצל פִּנָּה (Prov., vii, 8) פנתה, ספו (Ps., lxxvi, 3) סכתו[6], וי"א כי יסיר מהם

verset 26. Lévi b. Gerson, dans son commentaire, dit : יספוק כפיו ויתרעם. C'est ainsi qu'il est expliqué par Moïse Kimhi (voir Schwarz, תקות אנוש, p. 115) et Zerachia b. Schealtiel (voir Schwarz, *l c.*, p. 272), tandis que, selon les autres commentateurs, il a le sens de « satisfaire », c'est-à-dire il fait assez de paroles. J. K. dirait : « Il nous bat, parce que nous sommes nous-mêmes honteux de ce qu'il parle beaucoup contre Dieu. » Dans le texte d'Oxford (Schwarz, p. 165) on lit : לו יש בושת. David Kimhi réunit les deux explications en disant יספיק דבריו וירבה אותם בינינו שלא יתבייש ממנו. Il me semble qu'outre la différence d'explication du mot יספוק, J. K. a suivi ici l'exégèse de *Vayikra Rabba*, 4, citée aussi par Raschi.

[1] Le ms. a לאל.

[2] Voir aussi le comment. d'I. E. et le comment. d'Isaïe de Trani II (Schwarz, *l. c.*, p. 60).

[3] Peut-être faut-il lire עולה, transposition de עלוה.

[4] A mon avis, la leçon du texte d'Oxford (Schwarz, p. 165) שהרשיע est plus correcte, parce qu'elle est d'accord avec le mot suivant. Si nous lisons שיושיע, il faut admettre qu'il s'y est mêlé aussi la version et l'explication de Saadia, qui le prend en ce sens : Job ne sait pas que sa récompense sera grande dans le monde futur (voir éd. Cohn, p. 77, et le comm., *ibid.*)

[5] Voyez le Targoum d'Onkelos, Gen., i, 22.

[6] Comparez ce que J. K. dit dans sa grammaire, intitulée *Séfer Hazzikkaron* (éd. Bacher, Berlin, 1888, p. 27, lignes 1-9), et voyez aussi le texte que Bacher a publié dans la note 2, d'après les mss. de Berlin et de Munich par rapport à Jér., vi, 6.

Digitized by Google

תוספת הכינויים והשם כשישאר לבדו יוכל לדבר כמו מדה מַד או מֵד כמו עֵת עתה, קנה קן או פת פתה וכן פְּנֶה פֵּן או פַּן, וי"א כי יוכל לדבר בהם בכל הכינויים כמו צורם צורי צורנו[1], וכלל הכינויים וכן בכולם, אך בלא כינויים לא ידבר בהם, ולזה דעתי ניטה עתה, אעפ"י כי עברו עלי הימים שהיה בראשון שזכרתי. ולפועלי אתן צדק, אומר כי הוא צדיק ולא אתה, ובזה לא אומר כזב ולא שקר. תמים דעות עמך בדבר הזה, כי אמת הוא, לא ימאס כביר כח לב, בחכמה וכח. אם אסורים בזיקים או ילכדון בחבלי עוני ויגל אזנם למוסר שישובון מאון ידיהם, אם ישמעו ויעבדו את ה' יבלו ימיהם בטוב ושנותם בנעימים ובנעימים יחיו, ולשון יבלו כמו אחרי בלותי (Gen., XVIII, 12) אחרי שזקנתי, ובלויי סחבות (Jér., XXXVIII, 12) ובגדים ישנים, ואם לא ישמעו בשלח יעבורו שהוא הריגה ומיתה, ודרך החנפים כמוך שישימו אף וכעס ולא ישועו לאל כי אסרם, על כן המדת מנוער נפשם, ימותו בדעת נערים. יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם במוסר. ואף הסיתך[2], אפך הסירת אותך, מפי צר מרוב הצר הבא עליך והיית בתחילה ברחב לא מוצק התחיה, לא הידה מוצק במקומה. שלחנך מלא דשן [138 a]., ועתה דין רשע מלאת בדין רשע אתה נשפט ודינך יוכיח על רשעך, כל מי שיש בו דין ומשפט וצדק הם תומכים אותו. כי חמדה פן יסיתך, כמו שאמר ואף הסירת אותך, השמרי פן יסיתך חמדה מרוב[3] ספק ומלקות שאתה מקבל, וספק מן ספקם (Job, XXXIV, 26), ויספק את כפיו (Nombres, XXIV, 10). ורב כפר אל יתך, כל מי שהוא במצור ובמצוק[4] צריך להזמין לו שלשה דברים, תפלה ואחרי כן מחיר ואחר שיזדרז למלחמה, ושלשתם זמן יעקב אבינו בעת צרתו, תפלה קטנתי הצילני, שחד עזים מאתים, מלחמה ויחץ את העם, ועל זה אמר לאיוב גזרה זו שנגזרה עליך, על עונותיך, רב כפר לא היה מטה אותך ומצילך. היערוך שועך לא בצר, או היה עורך ומועיל לו שועתך ותפלתך שלא תהידה בצר, או היו מצילים אותך כל מאמצי כח[5], מאמצי שם בשקל מחמדי בטנם (Osée, IX, 16) מאווי רשע (Ps., CXL, 9), אמר אלה שלשה לא היו מצילים אותך טרם הגזרה, אך

[1] Ce terme n'est pas clair pour moi ; peut-être a-t-il le sens de suffixe du *pluriel*, parce qu'en un endroit J. K. exprime, en effet, le pluriel par le terme כלל ; voir *Zikkaron*, 13, 6, et ma remarque dans la *Monots chrift*, XLI, p. 116, et *ibid.*, note 1.

[2] En cela J. K. diffère de tous les autres commentateurs ; cependant cela se trouve aussi chez Obadia Sforno, dans son משפט צדק, imprimé à côté du commentaire de Simon b. Cémah Duran, à Venise, 1590, p. 170 *a*. C'est ainsi qu'il est expliqué par Zerachia ben Schealtiel (Schwarz, p. 274), qui combat les opinions des autres exégètes ; mais il prend les mots מפי צר en ce sens : וסברתך שקבלת מפי אדם צר.

[3] Voir aussi I. E., פן יסירך בהכות.

[4] Cette agada, dont l'origine est dans le Midrasch *Tankouma*, éd. Buber, *Vayischlah*, § 6, est citée aussi par J. K. dans le *Séfer Haggalouy*, éd. Mathews, Berlin, 1887, p. 43, art. בחוחים, et dans son commentaire sur le livre des Proverbes, intitulé ס' חקה (éd. Breslau, 1868, p. 32) sur Prov., XXIV, 10. Simon ben Cémah Durân dans son commentaire (*ibid.*, p. 171 *a*) cite aussi cette explication au nom du commentaire de J. K. sur le Pentateuque.

[5] Voir aussi l'explication grammaticale de מאמצי dans le *Séfer Haggalouy*, *l. c.*

Digitized by Google

עתה אם היית חוזר היית משיב שבותך ופרשתי שוע כמו [1] שוָעֶך בתנועת הו"ו כו"ר עולה שהיא נחה בעולתה קפצה פידה (Job, IV, 16) ואון ואָון. אל תיאאף הלילה [2], היה שואף בלילה והיה מעיר השכנים ברב שאגותיו זהו לעלות [3] עמים הישנים, תחתם ממקומם, וישבו תחתם במחנה (Josué, V, 8) כי על זה בחרת מעני, אהה בחרת לנפשך [4] ביסורין יותר מעני [158 b] הן אל ישגיב בכחו ומעלה בכחו כשירצה להגביה ולהעלות אדם ומי כמוהו משפיל ומורד ומשליך, ומורה מן הורני לחומר (Job, XXX, 19) [5] וזה כח בהגבהה, ולא זכר כח בהשלכה וביריידה, בעבור כי בדבר [6] קל היריידה והגבהה צריכה כח כמו שאמר [7] בשיר השירים:

להתעלות במדרגה גדולה מאוד קשה וקלה היריידה
כמו אבן גדולה היא נקלה ירידתה, להעלותה כבדה

זכר כי תשגיב פעלו, אתה תשגיא ותגדיל פעלו מאשר היה לעין כל אדם אשר יביטו מרחוק עניני הגשמים ועת כי יגרע נטפי מים ועת יזוקו מים ענים בעבור אידו, והוא העשן העולה מן הארץ בעבור החם ונקרא בלשון [8] ערב בכאר, ויפגע בעבים ואז ירדו הגשמים משל לעשן הקדרה כשיעלה למכסה הקדרה יזלו מיד מים אף כי אם יבין מפרשי עב, אוהו האיד כשיעלה מן הארץ יולדו מימיו, אך אם יעלה כנגד עב הענן אז ירדו הגשמים הרבה, הן פרש עליו אורו, מטרו, ואפילו שרשי הים מכסה המטר והוא שפתו, כי בם ידין עמים, בגשמים, כאשר ימנעם יתן אוכל למכביר [9], יוקר גדול, המדה שהיתה בדינר הידה עתה במאה, וזהו למכביר ביוקר, ומכביר שם דבר כמו ותלעג [10] ואין מכלים (Job, XI, 3), וכטל משכים (Osée, XIII, 3), כאשר פרשתי. על כפים כסה אור [11], על הרע כפים יכסה המטר בעב ולא ירד [159 a] ויצו עלידה, על העב, במפגיע על ידי מלאך יורד אלה הגשמים שיצוה עליה שלא תתן מטר, וכן אמר ועל העבים אצוה מהמטיר (Isaïe, V, 7), וכבר יצוה זה על ידי מלאך שיורד [12] מאותו כשיפגע, שיצוה עליה, ויגיד עליו, על אותו מלאך

[1] Voir *Sefer Haggalouy*, *l. c.*, et p. 85, art. הג.
[2] Ici J. K. n'est d'accord avec aucun des exégètes, mais son explication est la meilleure.
[3] Dans le ms. on lit עמר, qui ne donne pas de sens.
[4] Voir l'explication de ce passage dans le Midrasch *Tanhouma* (ancienne édition), *Mischpatim*, § 11, et dans *Schemot Rabba*, 31.
[5] Il faut lire וזכר.
[6] Je propose de corriger ici en קלה, ce qui s'adapte mieux au sens de la suite.
[7] L'origine de ces vers ne m'est pas connue. Le mètre est — — ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑
[8] Voir la préface.
[9] Pareillement I. E.
[10] Il est remarquable qu'en cet endroit J. K. dit (Schwarz, p. 155) : ואין מכלים אותך.
[11] Ici J. K. suit l'exégèse du Targoum et de R. Assi, dans le Talmud *Taanit*, 7 *b*. Cette explication est aussi adoptée par Saadia dans sa version (Cohn, p. 79). Dans son commentaire (*ibid.*), il dit que כפים est une ellipse pour מעשה כפים, comme קבצו פארור (Joël, II, 6).
[12] Il faut lire מאתו.

Digitized by Google

שלוחו יגיד רעו מקנה שבר הבריות, ריעו מן תרועם בשבט ברזל (Ps., II, 9), מקנה מן קונה שמים (Gen., XIV, 19) יגיד עליו כי דעתו לשבור יצירות העולם, וכל רע מעשיהם אף על עולה, יגיד על המלאך העולה מן הארץ שיצודה על העב כמו כן, מה שאין יכול מלך בשר ודם לצוות אלא על ידי שליח הנפרד ממנו אך לא החוזר אליו והוא יתברך שמו יצודה על היורד ממנו וכמו כן על עולה, ומן אף על עולה למדנו היורד.

Chap. XXXVII. אף לזאת יחרד לבי ויתר ממקומו, ואמר אליהוא שאין שבם בעולם כמו שבט הרעב זה במניעת הגשמים, ברגז קולו, ברעם, והגה מפיו יצא, הברק, ותחת כל השמים ישרהו, משקלו יְראֶהו, שרשו שרה מן משֶרֶא קטרין (Dan., V, 12), שריתיך לטוב לך (Jér., XV, 11), ישרהו מהקל, ואורו על כנפות הארץ, גשמו. אחריו ישאג קול, אחרי הברק יבא הרעם ולא יעקבם כי ישמע קולו, מן[1] בעקב עשב (Gen., XXV, 26), או מן כי לא יאחרם הרעמים אחרי ראות הברקים. כי לשלג יאמר, חזר על הגשמים ועל ימי הקור. ביד כל אדם יחתום[2] שמחבריאים [159 a] ידיהם מפני הקור, לדעת כל אנשי מעשהו כל אנשי לב ובעבור הקור. ותבא חיה במו ארב וממזרים קרה, מזרים מבנין פעל דגוש מפעלים מן[3] אֶזְרה בגוים (Lév., XXVI, 33), וזרם זרהו, והמזרים הם הרוחות המזרים הענים גם המפיצים העבים בימי הקרח. ורחב מים במוצק מן צר ומצוק (Ps., CXIX, 143), כי בקרח יגלדו המים הגדולים. אף ברי יטריח עב[4], בְּרָיָה, כמו ונשאו עליך בְּרָיָהם קינה (Ez., XXVII, 32), שהבית שמוש, והָם כינו הפעלים, ישאר בהם ני מן ולא נָה בהם לשון קינה, ורי לשון כוסי רויה (Ps., XXIII, 5), והוא (*ibid.*, V, 11) מסבות מתהפך בתחבולותיו לפעלם, בחכמותיו, לפעלם של בני אדם, מתהפך סבתו[5] לענין לענין. אם לשבט אם לארצו אם לחסד, כבר[6] הקדמנו כי יסורין ב׳ חלקים יסורי אהבה ויסורי נקמה, והטובות שהאל עושה יש לנו שלשה חלקים והם יחד בזה הפסוק[7], יש טובה שאחריה רעה[8], עושר שמור לבעליו לרעתו, וזה הוא אם לשבט, ויש

[1] Peut-être est-ce cette explication que vise Simon b. Cémah Durân en disant (p. 174 *b*) : וי״מ ולא יעקבם ולא יזיקם מן ויעקבני (Gen., 27, 36) כלו׳ נזק הבא בערמה כי הרעם עם היותו גדול אינו מזיקם ואינו נכון. Saadia traduit ולא יוהר en citant בעקבי הצאן (Cantiques, I, 8).

[2] Voir aussi I. E.

[3] I. E. cite aussi l'opinion qui le dérive de la racine זרה, mais il se réfère à מזורה הרשת, Prov., I, 17.

[4] C'est ainsi qu'Ibn Ganah l'explique (éd. Neubauer, 669, 25 et suiv., traduction hébr., éd. Bacher, p. 472) en citant le même exemple, tandis que, d'après I. E., il a le sens de אויר ברור « air clair », ce qui est semblable à la version de Saadia (*l. c.*, p. 80). L'opinion de J. K. est adoptée par Zerahia b. Schealtiel (Schwarz, p. 280), et elle est aussi citée, avec toutes les preuves, par Simon b. Cém. Durân (p. 175 *b*).

[5] Peut-être faut-il lire מענין.

[6] Voir ce que dit J. K. au commencement du chap. I.

[7] Voir aussi le commentaire de I. E. avec lequel J. K., est entièrement d'accord ici.

[8] Allusion à l'Ecclésiaste, V, 12.

Digitized by Google

טובה שאדם זוכה בה לצדקתו, וזאת היא לארצו, כי הארץ ארצו ושכיניה עמו כי לא תקרא ארץ כי אם ארץ שעושים בה רצונו, וכן ביתו בית שעובדים אותו בו. אעפ"י שהעולם בממשלתו, ויש טובה אעפ"י שהם רשעים עושה עמהם חסד לדרכים ידועים אצלו כן המטר על שלשה אלה, לשבט כמו מטר סוחף (Proverbes, XXVIII, 3) אם לארצו שהם צדיקים אם לחסד ימציאהו שיש רצונו [160 a] מאלה השלשה בהשקט ארץ מדרום[1], הפך ושקט וכמוה ארץ יראה ושקטה (Ps., LXXVI, 19), שענינו רעשה. תרקיע עמו לשחקים, הייתי רוקע עמו שחקים שהם חזקים והם דבקים זה עם זה, כראי מוצק, מוצק הראי שמסתכלים בו הפנים, וכן אמרו חכמי הפילוסופים שהרקיעים כגלדי בצלים דבקים זה עם זה, אם אומר לך בעת שיכסו אותם העננים, הודיעני מה יאמר כי לא נוכל לערוך מאורנו מפני חשך העבים. אם יספר לו מה אדבר לו, אם אמר איש כי יבלע, מה שיבלע ויסתר עדיין לא יצא לדבור צריך שיאמר לו, ועתה לא ראו השמש בני אדם מפני העבים ורוח עברה ותטהרם, יסורו העננים כשיבא רוח צפונית, כמו הזהב מצפון יאתה רוח שתטהרם לעבים[2], כל דברי נקי יקרא זהב, וכן היין, כוס זהב[3] בבל ביד ה' (Jér., LI, 7)[4], והשמן[5] המריקים מעליהם הזהב (Zach., IV, 12). משפט ורב צדקה לא יענה, איש משפט וצדקה לא יענה אותו, כאשר אתה חושב. אמר כנגד איוב, לכן יראוהו אנשים, יראהו יפעלהו, אך הוא מגזרת יָרֵא יִרְאוּהוּ, שָׁנֵא שִׂנְאוּהוּ מבנין קל. לא יראה, לא יראה מה שיראה[6] ולא ישיגהו בראיית עין, אך בלב[7] הם ישיגהו.

Chap., XXXVIII. ויען ה' את איוב מן הסערה, כמו שאמר הכתוב בסופה ובסערה דרכו (Nah., I, 3) ואמר וענן וערפל [160 b] סביביו (Ps., XCVII, 2) מי זה מחשיך עצה במלין כנגד אליהוא אמר מי זה החושב שהשלים עתה[8] נפלאות וגבורה, אם תרצה לשמוע אני מספר לך קצת יצירותי מאשר בארץ ובים, ואשאלך אם תדע הודיעני דעתך איפא היית ביסדי ארץ[9], רמז לו שהיה בתחלת יצירת העולם בתולדות ארבע, היית בכח בהם ואחר כן לעת כזאת יצאת לכח מפעל, ואני הייתי יודע בהיותך בכח התולדות ועתה[10] נביא לגוים נתתיך, וכן אמר ישעיה[11] מעת היותה שם אני (Isaïe, XLVIII, 16) משהיה עת בעולם

[1] C'est l'opinion d'Ibn Ganah, *s. v.*, tandis que I. E. la combat expressément.
[2] Voir aussi le commentaire de I. E.
[3] Ce mot manque dans le ms.
[4] Voir le commentaire de David Kimhi, où notre verset est cité aussi.
[5] Voir le commentaire de David Kimhi.
[6] Voir le commentaire de I. E.
[7] A mon avis, il faut lire הוא.
[8] C'est-à-dire qu'il connait *parfaitement*.
[9] Il semble que J. K. prend ce mot dans le sens littéral; voir cependant ce que Simon b. Cémah Durân dit dans son comm. (p. 178) : וענין איפא היית הוא לגרזמא והפלגה, כלו' מי שלא היה מציאות כלל באותה שעה.
[10] J. K. fait ici allusion à Jérémie, I, 5; voir aussi *le Moré Neboukhim* de Maïmonide, II, 32.
[11] Voir aussi ce que David Kimhi cite dans son commentaire sur ce verset au nom de son père.

Digitized by Google

הייתי שם בכח התולדות ועתה הוציאני לכח מפעל ושלחני ברוחו להנבא. מה שם ממדיה, בשקל ומְצָרי שאול מצאוני (Ps., CXVI, 4), ששרשם מדד, צרר, או מי נטה עליה קו, קו הבנין, או מי ירה אבן פנתה כמו שמשימין לבית כשעושין אותו אבן גדולה פנתה. ברן יחד ככבי בוקר, כשבראתי העולם ובראתי השמים מיד צויתי צבאם והחלו לרון רנה לשמי וכן המלאכים הריעו ושוררו בשבחי גם הגידו דרכי וידעו והשכילו גבורתי ונתיבותי, וי"א[1] שהכוכבים רוחניים חיים ופירשו ברן יחד המלאכים לככבי בקר בעלות השחר כמו שאמר שלחני כי עלה השחר (Gen., XXXII, 27). ויסך בדלתים ים לשון סכה בעדו (Job, I, 10), ויסך אלוה (*ib.*, III, 23) כאשר[2] פרשנו. עשה לים מסוכה וגדר במאמרו לולי זה בגיחו, בגליו, היה יוצא מרחם ומכסה העולם [161 *a*] כי הים גבוה מהיבשה[3], ואשר אמר יורדי הים באניות (Ps., CVII, 23), הידה דעתו כמו וימצא אניה באה תרשישה וירד בה (Jonas, I, 3), גיחו שם בשקל שיתו ושמירו (Isaïe, X, 17), שירו, או יתכן מקור והיו"ד במקום וא"ו כמו בשומו לים חקו (Prov., VIII, 29) ודומה בענינו והאורב מגיח במקומו (Juges, XX, 33), אך הם שני בנינים ויכול לומר בגיחו בהגיחו, ונחסרה הה"א כה"א ריבות (Job, XXXIII, 23) ואומר עד פה תבוא ולא תוסף, שפת הים קראו פה[4], ואחריו שקראו פה ופא ישית[5] וילחם בגאון גליך כי לא יתכן ענין אחר בעבור הבי"ת בגאון. המימיך צוית בקר ידעתה שחר מקומו[6], לא ימנע אור משמשו כל ימי עולם בענין אחד לרשעים ולצדיקים, עד[7] שאנקם לעתיד ליום דיני, לאחוז בכנפי הארץ ואז יועדו רשעים ממנו, ימנע מרשעים אורם, זה האור שהוא עתה בענין אחד הוא לכל ימנע ויהיה להם כמו להבה, כמו שאמר ולהם אותו היום הבא (Mal., III, 19), ואמר בוער כתנור (*ibid.*) ואותו השמש יהיה לצדיקים רפואה כמו שאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה (*ibid.*, 20) ואז תתהסך העת כמו חומר חותם, שהחותם ישר מחקה[8] [מעוות] על החמר ועל הדונג וכאשר יהיה מעוות

[1] Cette opinion est adoptée aussi par Maïmonide dans le *Moré*, II, 5, et elle est citée par Moïse Kimhi (Schwarz, p. 120); voir aussi ce que dit Zer. b. Schealtiel à ce sujet (*ibid.*, p. 283).

[2] Voir le comm. de J. K. sur I, 10.

[3] Cette explication est citée aussi par David Kimhi dans son commentaire sur Jonas et sur les Psaumes, au nom de son père; voir aussi le comm. de I. E.

[4] La leçon de notre ms. est évidemment tronquée. Il faut lire, d'après la citation de Dav. Kimhi dans son dictionnaire, *s. v.* פא, au nom de son père : [וכתב א"א ז"ל] אחר שאמר לים עד זה הגבול תבא קרא לשפת הים פה ואמר ופא ישית.

[5] Il semble que J. K. prend ici ישית au sens de שות שתו d'Isaïe, XXII, 7. Il est remarquable que notre verset soit expliqué ainsi par l'exégète Salomon Astruc de Barcelone [vers la fin du XIVe siècle], dont je vais publier le commentaire sur le Pentateuque. Cet auteur l'explique aussi par « combattre » en citant le verset d'Isaïe, XXII, 7, et c'est ainsi qu'il traduit שיתי, Exode, X, 1.

[6] Voir, au sujet de la liaison des versets suivants, le commentaire de Nahmanide et celui de Simon b. Cémah Durân, p. 180 *a*.

[7] Ms. שאקנם.

[8] Ce mot semble s'être introduit dans le texte par une erreur du copiste. Voir, sur

Digitized by Google

יהיה מחקה. ויתיצבו כמו לבוש כאשר תהפך לו יד ימינית או יד שמאלית, זה דרך משל על הצדיקים והרשעים, כי בעולם הזה יהיה להם שמחה ושון לרשעים תהפך [161 b] להם מעת לעת, וכן הצדיקים יצאו מאנחה למנוחה. וי"א כי כאשר ברא השם שמים וארץ מיד ברא צבא השמים והשדים, וכאשר ברא השמים הוהו ובוהו מים ועפר רננו בשמים ושנחו בחלקם כאשר זכרו אור בעולם, וכן המנהג עד עתה כשהשמש זורח ואחז בכנפות הארץ ינערו ממנו השדים ויברחו כי ממשלתם בלילה ולא ביום. ועל זה אמר וימנע מרשעים אורם, הם השדים, ועליהם אמר וזרוע רשעים רמה חשבר, טאין להם יכולת ביום, ואמר על הארץ שהיא מקבלת האור וחשך בטבעה כטבע החומר שמקבל צורת החותם. ויתיצבו על ארץ כמו לבוש האור בזמנו וחשך בזמנו, [1] אעפ"י שהחשך אינו כי אם הסרת האור, המות הסרת החיים ובחקר תהום מעמקי הים והההום. נבכי הים שרשו בכה והנו"ן מן נפעל. שערי מות ושערי צלמות הם ההופכים כאשר אמרנו. יידעת כי אז תולד, לזמן ידוע, או תדע כי מספר ימיך רבים. הבאת אל אוצרותיך שלג, אוצרות שלג אשר חשכתי לעת צר' למלחמת גוג ומגוג. מי פלג לשטף מים תעלה, כמו התעלה שעושין לן כן פלגתי לשטף המים תעלה באויר להשקות הארץ. חזיז הוא על הברק [2] ושרשו חזה בשקל הגיג ששרשו הגה, ונקרא חזיז בעבור שכל אדם חזו בו, וכן [4] פרשתי למעלה. להמטיר על הארץ לא איש, כאשר רצוני כי [162 a] לא יהיו בני אדם בו כי אם החיות כאבן מים יתחבאו, הכפור שזכר כאשר ירד במים יתחבא שם באבן. ההקשר מעדנות כימה [5], כימה תבכר הפירות לשון קשורים, תרגום בכוריא (Gen., xxx, 42), מושכות כסיל היא תבשל הפירות באחרונה. ההוציא מזרות בעתו, כמו [6] מזלות, אלמנותיו כמו ארמנותיו, והם מחנות המזלות, ודגשות הזי"ן לנון מנזלות, והוא לשון ערבי מנאזיל אלסמא, מחנות הכוכבים והשמש והירח. אם תשים משטרו בארץ, כמו שטרו [7] כתבו מלשון תלמוד, משטר ושטר אחד, אומר היית כותב בארץ חקות השמים בטוחות הכליות, והרגמו טוחין לשכוי הלב, בעבור [8] שרואה ושוכה בחכמה

l'explication de la parabole du sceau, ce qui est dit chez Samuel ibn Masnûth, מעין גנים, éd. Buber, p. 123-124.

[1] Cf. ce que J. K. dit à ce sujet dans le *Séf. Zikkaron*, p. 20, et surtout ligne 8, et la citation de Dav. Kimhi dans le commentaire sur Isaïe, xlv, 7, au nom de son père.

[2] Cf. le comm. de Raschi.

[3] Cf. *Séf. Haggalouy*, p. 96, et ma note, *Monatsschrift*, XL, p. 471, note 5.

[4] Voir Job, xxviii, 26. Cependant dans le texte publié par Schwarz le mot n'est pas expliqué.

[5] Voyez les mots de l'agada qui est citée à ce propos par Ibn Masnûth (מעין. p. 125) et par Simon Durân.

[6] Cette explication et la comparaison avec l'arabe sont empruntées à Ibn Ganah (éd. Neubauer, 369-370, traduction hébraïque, éd. Bacher, p. 295). Cf. ma note, *Monatsschr.*, XLI, p. 125, note 3.

[7] Cette opinion est citée par Simon Durân (p. 183 b) : רי"מ מכתבו כלו' גזירתו מלשון שטר מדברי רז"ל. C'est ainsi que Saadia traduit ce mot אחכאמה (éd. Cohn, p. 83).

[8] Cf. le comm. de I. E., qui cite משכיות לבב (Ps., lxxiii, 7).

Digitized by Google

ותרגום מצפה סכותא. מי יספר שחקים, לשון[1] ספירים כדי שיהיה יכולה באדם בראות בני אדם להסתכל בהם, על כן יהיו לגוון חכלת ונבלי שמים מי ישכיב[2] גשמי שמים, ויהיה המבול כמו הגשם ונבל שרשו של מבול, כמו מבוע[3] נבע, משור נשר. אחרי כן זכר שיזמין טרפם לעופות וזכר לביא והכפירים בעד גבורתם. ישוחו במעונות, לא ישיגו מחיתם עד שיזמין להם האל ית' וזכר העורב בעבורי כי אפרוחיו לבנים בתחילה ותעזבם האם והאל מזמין אלידם טרפם יחושים לפניהם.

Chap. XXXIX. וזכר יעלו סלע יחולל אילות, אומר[5] כי בעת לידתן [162 a] הם בצער כי רחמם צר מאוד והאל יזמין להם נחש שנושך ברחמה ומרחיב המקום ויולדות בריוח והולדות תצאנה, מהרחם שבורים, ואחרי כן יחלמו וירפאו וירבו בבר, בשדות, וכן[6] חֵיוַת בָּרָא (Dan., IV, 12). וזכר הפרא לפי שדומה לסוס והסוס בשעבוד האדם והפרא חפשי, וערוד הוא הפרא עצמו. תרגום פרא למוד (Jér., II, 24) כערודא דמרודה במדברא, ובדניאל ועם ערדיא מדורה (Dan., VI, 21). תשואות שונא לא ישמע, כמו הסוס. יחור הורים, שם מן לחור את הארץ (Nombres, XIII, 16) והיוד נוספת כיו"ד יבול יקום, וזכר רים שהוא דומה לשור והשור בשעבוד והוא חפשי. אם ילין על אבוסיך תשתנה בסמון[7] הכינויים המחברים, ובסמוך הנפרדים לא ישתנה אֵבוס בעליו (Isaïe, I, 3) אֵבוס בר (Prov., XIV, 4) בתלם עבותו מן תלמי שדי (Osée, X, 4), היה קושרו בתלם לחרוש כמו שימשכנה בעגלה, כנף רננים. זכר ענין אחר אם אברה חסידה ונוצה, אם אברה כאבר חסידה ולא דבר גדול וכח גדול לה, אך אין לה זכרות. תעזוב לארץ ביציה ועוברות החיות ורומסות אותם, תזורה מן ויַזר את הגזה (Juges, VI, 38). כי השה אלוה חכמה. אחרי כן זכר סוס וגבורתו ואמר כי יצא לקראת כל מלחמה בלא פחד. עליו תרנה אשפה, הה"א במקום נו"ן רנן[8] ודומהו בספר דומית לשון עברי ללשון ערבי מן ארנה. יגמא ארץ, ישתה[9] מרוב מהירתו כאלו שותה הארץ דרך משל, בדי שופר כמו[10] בשופר

[1] Cf. I. E.

[2] Voir sur cette étymologie ma note, *Monatsschr.*, XL, p. 416, note 3.

[3] Voir *ibid.*, XLI, p. 157, note 3.

[4] Voir Midrasch *Tankouma*, *Ekeb* (ancienne édition, § 2; éd. Buber, § 3).

[5] Voir *Baba Batra*, 16 *b*, et le comm. de Raschi.

[6] C'est ainsi que Saadia le traduit, פי אלבר; voir aussi I. E. et Lévi b. Gerson.

[7] Les termes de J. K. pour les suffixes verbaux et pour le *status constructus* sont remarquables.

[8] Cette explication est empruntée à Isaac ibn Barûn, dont l'ouvrage, intitulé *Kitab-al-Mouwâzana*, est cité ici sous le nom de ספר דומית וכו'; voir *Mouwâzana*, éd. de Kokowzoff, 1893, p. 92, et ma note dans la *Monatsschr.*, XLI, p. 275.

[9] J. K. suit ici Ibn Ganah, voir *Oussoul*, 138, 4-7 (trad. hébr., p. 94-95); I. G. l'explique ainsi par une analogie de l'arabe; voir Simon Durân (p. 188 *a*).

[10] C'est l'opinion de Ibn Ganah, *s. v.*; cf. le commentaire de *Tankoum Jerusch.*, sur Habakouk, éd. Munk, Paris, 1843, p. 35-36, et *ibid.*, p. 99-101. C'est ainsi que Saadia (éd. Cohn, p. 85) traduit ואלי אלברק יקול, et cette opinion est aussi adoptée par Zer. b. Schealtiel (*l. c.*, p. 288) et Simon Durân (p. 188 *a*).

Digitized by Google

ודי נוסף כמו[1] בדי שאול (Job, XVII, 16) אעפ"י שהבית פתוחה [163 a]
וזכר הנשר והנץ חפר אוכל יתור הרים, יעלעו דם מן ושתו ולעו
(Obadia, I, 16) שרשו[2] לעה, כפלה בו הלמד קודם הפ"א ונחסרה הוי"ו[3],
וי"א מתרגום צלעות עלעין.

Chap. XL. הוסיף השם יתברך ואמר הרוב עם שדי, לשון מריבה כמו
הרב רב עם ישראל (Juges, XI, 25), ויסור שם בשקל כנור כיור צפור,
אומר[4] לריב עם שדי הוא מוסר? אם יבא אדם לעשות מריבה תוכחה
יענה? ולא יענה. ויען איוב הן קלותי, הודה על חטאיו מאשר הצדיק
נפשו כנגד הדין. ויען ה' את איוב, עוד אשאלך אם תדע להשיב, האף
תפר משפט עדה נא גאון וגובה, ואז הוד והדר תלבש, כי לא יאות
ללבוש גאון כי אם לאל בלבד שנ' ה' מלך גאות לבש (Ps., XCII, 1) וראה
כל גאה והכניעם, אם תוכל, והדוך רשעים, שרשו הדך[5] הוא לשון
ערבי התך, והתי"ו בערבי כמו דל"ת בעברי במקומות הריסה והשחתה.
הנה נא בהמות, זכר בהמות אחר בהמה, שיצר ביבשה שהרעה כמו
הבקר, בשרירי בטנו מן כרת שרך (Ez., XVI, 4), יחפץ זנבו כמו[6] יחפז,
ופי' ימהר לנענע זנבו אעפ"י שהוא גדול כמו ארז, פחדיו, פלב[7] בערבי
והוא ישרגו, לשון שריגים (Gen., XL, 11), אפיקי נחושת, חוזק נחושת,
גרמיו הוא תרגום עצמיו. כמטיל ברזל כמו כנטיל מן[8] נטילי כסף [163 b]
(Néh., III, 30), בחלוף מ"ם בנ"ן, כמו[9] נשכה ולשכה (Sophon., I, 11)
ונטילים הוא ענין בדים, הוא ראשית דרכי אל, מששת ימי בראשית,
העושו יגש חרבו, לא יהרגהו כי אם בוראו, כי בול הרים ישאו לו
ההרים יצמחו וישאו לו בול ועשבים למרעהו, ואומר כי ביום ירעה שבעה[10]

[1] Dans le texte publié par Schwarz ces mots ne se trouvent pas. Cependant il est très remarquable que Simon Durân, dans son comment. sur ce verset (p. 104 *b*), dit : וי"מ בדי שאול כמו בדי ריק (Hab, II, 13) שהוא כמו בריק ודי הוא מלה נוספת והבי"ת לשמוש.

[2] C'est une erreur de notre auteur, car la racine en est לוע.

[3] Voir le comm. d'Ibn Ezra.

[4] C'est ainsi que Saadia et I. E. l'expliquent ; mais, d'après eux, le sens de la seconde moitié du verset est affirmatif.

[5] Cette comparaison avec l'arabe est empruntée à Ibn Barûn, *Mowâzn.*, p. 24, l. 1 ; cf. *Monatsschr.*, XLI, p. 274.

[6] C'est l'opinion d'Ibn Ganah, 241, 23-24 (trad. hébr., p. 164) ; cf. Lévi b. Gerson.

[7] Ms. פכח. Voir *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 159, note 2, et p. 275.

[8] C'est l'explication de Saadia (éd. Cohn, p. 87) : רזאנה, de la racine רזן « être grave ». Chez Ibn Gan., 371, le mot n'est pas expliqué ; voir cependant la glose du ms. de Rouen, où l'on trouve רזאן et תקיל, qui ont tous les deux le même sens, d'après le mot targoumique מטול = משא. Lévi b. Gerson et Zer. b. Schealtiel le prennent au sens de חתיכות כסף, ce qui est d'accord avec la première explication de la glose citée, קצ"ר ; Raschi l'explique aussi par כמשאוי.

[9] Voir les commentaires.

[10] A mon avis, le mot שבעה a ici le sens de « beaucoup » ou « trop ». Je crois que J. K. fait ici allusion à *Vay. Rabba*, 22, בהמה אחת רבוצה על אלף הרים וכו'; et peut-être est-ce le même passage que Raschi cite à propos du verset בהמות בהרי אלף, Ps., L, 10. Le mot ומרקו n'est pas clair ; faut-il lire ומרקו et l'expliquer par le mot talmudique מרק « parfaire » ? Le sens serait « s'il a arraché toute l'herbe » ; voir *Pirkè di R. Eliézer*, 11, au commencement : ובלילה הן נצמחים מאליהן כאלו לא נגע בהן שנ' כי בול הרים ישאו לו.

Digitized by Google

הרים ושבעה בקעות, ומרקו יצמח ליום אחד וכן כל הימים, וחיות השדה יתקבצו שם וישחקו כי אינו מזיק, תחת צאלים ישכב, כמו צלליים[1] בחלוף האל"ף באות הכפל כמו בזאו (Isaïe, XVIII, 2) בזזו, ימאסו (Ps., LVIII, 8) ימססו, מכאן ואילך[2] המיהא הוא לגדלו, אומר ישכב החת צלליים כמו בהמה אחרת? אין צל בעולם שיוכל לכסותו, או בסתר קנה ובצדה יכול הסתר מפני החום או יסכהו צאלים צאלו מחֲמָתו, או יסוכהו ערבי נחל. הן יעשוק נהר ולא יחפז, נהר פרת, והוא בטוח כי כל הירדן יגיח ויוציא אל פיהו. בעיניו יקחנו כמו כן התמיהא. אך הן יעשוק נהר[3] אינו בתמיהא, אלא היה אומר עליו[4] יקחנו אדם כשיראנו בעיניו כמו שעושה לסוס וישים לו מהג. אחרי כן חזר על לויתן על מה שזכר עליו הם תמיהותי. תמשכנו בחכה כמו שתעשה לדג אחר התצחק בו כצפור, אמרו[5] כי צפור קטן יש בכרכי הים שכך דרכו, יכנס בים ויבא בפיו של לויתן ויכנס במעיו ויוציא משם אבן יקרה אחת או שתים ויבלעם ויצא ולא ירגיש בו לויתן אחר שיצא [164 a] ליבשה ויש בני אדם שמכירין אותו הצפור וירדפוהו ממקום למקום ויציגו לו פחים עד שילכדו אותו בתחבולותיו ויוציאו מבטנו האבנים וימכרו אותו בדמים מרובים, על כן אמר התשחק בו כמו שמצחק בו הצפור הידוע ומאשר תוציא ממעיו תקשור ממעיו[6] עדיים וקישורים לנערותיך. יכרו עליו חברים, מן ויכרה עליהם כרה גדולה (II Rois, VI, 23) חברים לשון חבור, ובתמיהא אומר יתקבצו עליו בני אדם ויעשו להם סעודה ויזדמנו, לצוד אותו כמו שעושים לדגים אחרים, כנענים סוחרים. התמלא בשכות עורו, יש[7] אומר ההמלא לשון יתמללו (Ps., LVIII, 8) בחלוף אל"ף בלמ"ד, בשכות לשון שכים (Nombres, XXXIII, 25) ואני אומר תמלא בחוחים ושכים וצנינים עורו כדי למשכו ביבשה כמו שעושי[8] דג אחר, וצלצל הוא עץ ארוך בראשו חדודי ברזל. שים עליו כפיך אם היית משים כפיך עליו לא היית זוכר מלחמה עוד כל ימי חייך.

Chap. XLI. הן תוחלתו נכזבה, שיהיו מיחלים ובוטחים לצוד אותו לא יהכן הגם אל מראיו יוטל, יוטל מן המים אל היבשה תחיכות תחיכות שעושין לדג אחר לא אכזר כי יעורזו אין אכזר ולא גביר בעולם שיתגר בו, מי הוא לפני יתיצב, כי מגבורתי שמתי לו והנלחם עמו נלחם עמי. מי הקדימני ואשלם [164 b] מי שירצה להלחם יקדים הוא תחלה ואני אשלם לו כפלי כפלים כי תחת כל השמים

[1] Voir le comm. de I. E.

[2] Cf. Simon Durân (p. 192 a) : וי"מ הפסוק לשון כלו' התחשוב שישכב תחת צל וכו'.

[3] Simon Durân prend aussi ce verset au sens interrogatif.

[4] C'est la même explication qui est citée par Simon Durân.

[5] Je ne connais pas la source de ce passage.

[6] A mon avis, il faut lire ממנו.

[7] Je ne sais pas ce que vise J. K. ici. Voir cependant le dictionnaire de Ibn Ganah, 374, 24 (trad. hébr., p. 261), qui explique אמלא (Job, XV, 32), comme אמלל ; cette opinion est adoptée par David Kimhi.

[8] Il faut lire לדג.

Digitized by Google

לי הוא וממשלתי ויכולתי וי"א[1] מי הוא לפני יתיצב לא אכזר עבור שיוכל להתגר בו אפילו אותו שיאמר מי הוא לפני יתיצב. לא אחריש בדיו, כחו וגבורתו, וחין ערכו כמו חן ובין ובין או ריש או רש אחדים הם. מי גלה פני לבושו, קשקשותיו, בכפל רסנו מי יבא, מי הוא שיוכל לבא בכפל רסנו להכניסו שם. דלתי פניו, שפתים, גאודה אפיקי מגינים חזק קשקשותיו שהם סגורים חותם צר דחוק אחד באחד יגשו, עטישותיו תהל אור, אפיו, והם[2] מעטסה בערבי, כידודי אש כאודי אש ולפידים, כדוד נפוח ואגמון מן אגמי מים (Isaïe, xiv, 23), נפשו, נשימתו, תדוך כל מכאוב שבעולם הוא לפניו שמחה, יצוק עליו, פעול, בשרו הוא דבק, לבו הוא יצוק כמו אבן שלא יפחד, דבק הוא ויצוק שלא ירעש, כמו פלח תחתית של הרחים שלא תזוז ממקומו. משתו יגורו אלים, מפחדו, יגורו כל חזקים[3] משברים ומיגונות אחרים שבעולם לא יזכרו מפחדו משיגדו חרב בלי תקום לא תקום ולא תחיה שלא תשיגהו לעולם חרב וכלי מלחמה, בעבור כי כתבן יחשב הברזל, תחתיו חרודי חרש, מרגליות מזהירות[4] כשמן מן האומר לחרס ולא יזרח (Job, ix, 7) ירפד חרוץ עלי טיט, חרוץ שבים והטיט ירפדם [165 a] אחד אל אחד. ים ישים כמרקחה[5] כל הים נגדו קטן כבית מרקחה ומטבחים. אחריו יאיר נתיב מן הלפידים אשר יהלכו מפיו יחשוב תהום לשיבה התהום הוא כולו לבן כאילו הוא שיבה, שיבה מן האורה היוצאת ממנו, ויחשוב[6] נופל על הרואה שיראנו לבן יחשבנו שיבה. אין על עפר משלו[7] מושל עליו, ויתכן פירושו[8] דומה לו בגבורתו. העשו לבלי חת[9] הוא אצלו כל אשר היו עושים[10] כי לא אמר שיעשו, וה'א העשו במקום אשר כה"א ההלכוא אתו (Josué, x, 24), ההושיבו נשים (Ezra, x, 17) ועשו על משקל בנו קנו. את כל גבוה יראה[11] ישחק ילעג כמו[12] אל תראוני שאני שחרחורת (Cantique, i, 10), המה יביטו יראו (Ps., xxii, 18), וילעגו וישחקו. בני שחץ, בני גבורה[13] והוא לשון תלמוד.

[1] Cette explication de la liaison des versets 2-4 se trouve aussi chez Zer. b. Schealtiel (p. 290).

[2] Il faut lire עטאסה; voir Ibn Gan., 518, 30; cf. *Monatsschr.*, XLI, p. 126, note 4.

[3] Le sens de cette explication est que tous les autres coups ne valent rien en face de celui-là; même explication chez Zer. b. Schealt. p. 291) qui s'exprime plus clairement.

[4] Raschi aussi l'explique par « soleil ».

[5] Explication très forcée.

[6] Le mot נופל a ici le sens de « il s'en rapporte à ce qu'il voit ». J. K. s'inspire ainsi, comme I. E., de la traduction de Saadia : כאנה ביאץ « comme s'il était blanc ».

[7] Cf. le commentaire de Raschi.

[8] Voir Saadia (*l. c.*, p. 89), מתל סלטאנה « semblable à sa domination », jeu de mots où les deux significations sont réunies.

[9] C'est-à-dire : « Tout ce que l'on veut lui faire ne peut le faire trembler », explication citée par Simon Durân (p. 196 *b*).

[10] Le sens de ces mots est obscur.

[11] Cette explication, avec la citation de Cantique, est rapportée aussi par Simon Durân; c'est aussi celle de d'Isaïe di Trani II (Schwarz, p. 166).

[12] Cf. Raschi et I. E. *ad. l.*

[13] Voir *Schabbat*, 62 *b* : אנשי ירושלים אנשי שחץ היו.

Digitized by Google

Chap. XLII. ויען איוב את ה׳ וידעתי כי כל תוכל, וכל חסר הפ״א ומשקלו[1] בשוא גליו (Ps., LXXXIX, 10), ששרשו נָשוא, וכן פקח קוח מן לקח. ולא יבצר ממך מזמה, לא ימנע ממך, מי זה (Isaïe, LXI, 1) מעלים עצה, מי הוא המעלים חכמה, אותו שלא ידענה יעלימנה שלא ברצונו. ואני הגדתי ולא אבין, ואלה השאלות ששאלת ממני נפלאות ונסתרות הם לי ולא אדע[2] שאוכל אני לומר לך שמע נא ואנוכי אדבר אשאלך והודיעני כאשר אמרת לי ועתה עיני ראתך, ראה אורה מאתו בסערה. אך הוא יתברך אין [16 b] עין שולטת בו כי אין כח בנברא לראות הבורא, על כן אמאס מן מסס, וכן ימאסו מים (Ps., LVIII, 8) כמו מים ימססו, ונחמתי על עפר ואפר, כמו שאמר[3] והוא יושב בתוך האפר (Job, II, 8). ויהי אחר דבר ה׳ ויוסף ה׳ את כל אשר לאיוב למשנה, משנה כל ההמון שהיה לו בהחלה[4] אך הבנים על רצונו היה כדרך התשמיש. קשיטה אחת[5] כבשה. ומאותו שנתנו לו ומאשר היה לו ממון בבית הצליחו השי״ת ימימה הוא יונה[6] בלשון ערבי ימימה, קציעה קושט[7], קרן הפוך, עיניה היו יפות כגון הפוך שהוא[8] כחול בערבי. ויחי איוב אחרי זאת מאה וארבעים שנה[9] והכל מאתים ועשר שנים

בריך רחמנא דסייען נשלם פירוש איוב לחכם ר׳ יוסף קמחי.

N. B. — Après avoir achevé la copie du ms. de Munich, j'ai reçu, grâce à la bonté de M. J. Guttmann, celle qui en avait été faite par Abr. Geiger et qui appartient maintenant à la bibliothèque de la Communauté de Breslau. — Au sujet de רתפל il faut remarquer que, d'après la leçon du ms. de Rouen du Dictionnaire d'Ibn Ganah, l'explication de celui-ci s'adapte mieux à ce qui est cité par J. K. Au lieu de וכבסוא, on lit dans ce ms. ותנכּסוא « inversum esse » ; mais cependant tout cela n'est pas d'accord avec le sens de notre verset.

---

[1] Voir *Séf. Haggalouy*, p. 146, art. קח, et la première opinion de I. E.

[2] C'est-à-dire : « que je puisse te dire ».

[3] C'est ainsi que l'expliquent Isaïe di Trani II (*l. c.*) et Simon Durân (p. 197 *b*).

[4] D'après J. K., le nombre de ses fils n'a pas été doublé. C'est contraire à l'opinion des rabbins, qui prennent שבענה dans le sens de « quatorze » à cause de l'insertion du ׳נ. Voir le Targoum, Raschi et Ibn Masnûth. Cela ressort aussi des mots interrogatifs du Talmud *Baba Batra*, 16 *b*, מפני מה לא נכפלו בנותיו של איוב.

[5] C'est ainsi que I. E. et I. Ganah l'expliquent. I. G. préfère cette opinion (voir son dictionnaire, 651, 24) ; ils suivent Saadia qui traduit ce mot (Gen., XXXIII, 19) par נעגה (éd. Derenbourg, p. 53), tandis que dans sa version de Job il le rend par קשיטה ; le ms. de Berlin a la leçon : כלעה (voir éd. Kohn, p. 112), « espèce de vêtement ». D'après les autres, il signifie « monnaie », suivant l'opinion du Talmud *Rosch Haschana*, 16 *b*, voir aussi *Ber. Rabba*, à la fin du chap. LXXIX. Le Pseudo-Jonathan, Genèse, XXXIII, 19, le traduit par מרגליין « perle ».

[6] Les lexiques de Freytag et de Dozy ne connaissent que המאמה.

[7] Voir Freytag, lex. arabe, d'après le Kâmûs et le Djonauhari, *Radicus aromaticæ Indicæ et Arabicæ species*. Cf. I. Ganah, 642, 22. Saadia, dans sa version des Psaumes, XLV, 2, le traduit par ענבר, ce qui est, selon Freytag, ambarum (voir Th. Hofmann, *Die Korachistischen Psalmen nach Saadia*, Ehingen, 1891, p. 3 [arabe]).

[8] Ainsi Ibn Gan., 565, 27. Le mot arabe est כחל.

[9] Voir *Bereschit Rabba*, 61.

Digitized by Google

DOCUMENTS ET TRADITIONS

SUR SABBATAI CEVI ET SA SECTE

I[1].

RELATION TURQUE SUR SABBATAI CEVI.

Voici ce que dit de Sabbataï Cevi l'Histoire (*Tarih*, Constantinople? 1282 de l'Hégire, t. I, p. 133) de Rachid-Effendi, Cazi-Asker d'Anatolie (1072-1133 de l'Hégire), fils de Malatiali Mustafa :

« Assignation du célèbre juif devant le Sultan et sa conversion à l'Islam.

» Il y a quelque temps, apparut à Smyrne un certain juif, portant le nom de rabbin, qui gagna à sa croyance une classe de Juifs, qui, rassemblés autour de lui, montrèrent des signes d'émeute. Ayant été expulsé et relégué dans la forteresse des Dardanelles, il y continua à semer la sédition parmi les Israélites, à la suite de quoi il a été cité, le 16 du mois Rebi-ul-Ahir (1077 H.), au pied du trône impérial à Andrinople. Ce juif, appelé en présence du Sultan, assisté du Cheikh-Islam Effendi, de Vany Effendi et du Caïmakam Pacha, et interrogé sur ce qui avait eu lieu, démentit les sottises qui circulaient sur son compte et, sachant qu'on allait le condamner à mort, manifesta le désir de se convertir à l'Islam. »

II.

ANECDOTES ANTI-SABBATIENNES.

Andrinople ayant été le théâtre d'une grande partie de l'agitation sabbatienne, il ne faut pas s'étonner que la tradition y ait

[1] Voir, t. XXXV, p. 264 s.

Digitized by Google

conservé certains contes où le héros et son entourage jouent un rôle. Il s'agira plus loin (VII) de son secrétaire. Notons maintenant deux récits venant du parti de l'opposition :

Cevi Askenazi, ou Hakham Cevi, le célèbre adversaire de Sabbataï Cevi, se trouvant de passage à Andrinople, où l'on considérait ce dernier comme un thaumaturge, lui attribuant même la faculté de s'envoler, s'élança, à travers la rue, de la fenêtre supérieure d'une maison à celle d'une maison voisine, voulant démontrer par ce tour de force que ce n'est pas un acte miraculeux que de savoir se maintenir en l'air. Encore aujourd'hui, on montre ces deux maisons en face du temple Bude.

La femme du même Hakham, qui ne lui cédait pas en incrédulité, mit dans le pâté du vendredi soir un morceau de coton au lieu de viande. Son mari s'étonnant de cette plaisanterie, elle s'empressa de la lui expliquer : « Notre gâteau, dit-elle, est le symbole du charlatan d'aujourd'hui, qui ne trompe les naïfs que par les apparences. »

III.

SAMUEL PRIMO.

Il n'est pas besoin de retracer la physionomie de cet *alter ego* de Sabbataï Cevi.

L'apostasie de son maître ne paraît pas l'avoir déconcerté, et c'est probablement lui qui, pour justifier cette abjuration scandaleuse, inventa l'argument connu qui a fait fortune (Graetz, trad. fr., V, p. 246). De guerre lasse, il paraît s'être réfugié à Sofia, où nous le trouvons en 1673.

Depuis lors, nous perdons pour longtemps sa trace. Qu'est-il devenu? Où est-il mort? A de rares intervalles, mais sans dates précises, on entend encore parler de lui. Vers 1702, il s'entretint sur des sujets cabbalistiques avec Néhémie Hayyoun, qui, rejetant sa théorie comme hérétique et dépourvue de toute base, veut affirmer contre lui une nouvelle Trinité. A cette époque eut aussi lieu sa conversation avec Hayyim Malakh. Avant 1706, on expulsa d'Andrinople A. M. Cardoso, avec l'autorisation d'un Samuel Primo, rabbin (מרביץ תורה) de cette ville. Ce dernier est-il identique avec le nôtre? Graetz dit non, la tradition locale dit oui. Bien plus, cette dernière, jointe à d'autres informations inédites, comble la lacune qui existe entre le séjour de Samuel Primo à

Digitized by Google

Sofia et sa mort. Comme Graetz n'allègue aucune raison à l'appui de sa thèse négative, nous n'avons pas le droit de contester l'exactitude de l'assertion traditionnelle que voici :

A la suite du fiasco sabbatien, l'inspirateur et beau-frère (*sic*) de Sabbataï Cevi s'en retourne tout penaud de Sofia à Andrinople, où il aurait même importé certaines romances judéo-espagnoles en vogue en Palestine (telle que celle du n° XXXV de mon *Recueil des Romances*, p. 50). Revenu d'une grande partie de ses illusions, il fréquente tous les jours le Esgher (הסגר), local où dix hommes pieux, rémunérés par la Communauté, sont continuellement occupés à la lecture et à la méditation de l'Ecriture sainte, et situé en face du temple Portugaie, et, tous les soirs, il va faire son sermon quotidien dans le temple Tolèdo, qui est dans le voisinage.

L'ancien bon vivant n'est pas complètement mort en lui : dans ses moments de loisir, il ne dédaigne pas de jouer aux cartes avec sa fille, pour oublier ses chagrins, dit-on, ou calmer ses douleurs rhumatismales, qu'il a, sans doute, contractées dans ses longues pérégrinations. C'est dans sa maison, contiguë à l'église arménienne actuelle, que vint le trouver Juda Rosanès, déguisé en cavalier. Surpris du contraste entre le costume laïque de ce dernier et son savoir rabbinique étendu, le maître du logis lui en exprime son étonnement par les mots piquants : אי ספרא לא סייסא, que M. S. J. Rosanès[1] attribue à un anonyme.

Réhabilité dans l'opinion publique, il est enfin nommé rabbin du temple Pouille, où son nom est encore aujourd'hui rappelé, dans la commémoration annuelle de Kippour, avec le titre de הרב הגדול מר קשישא.

Conservant sa renommée de cabbaliste émérite, il put faire amende honorable de son excès de zèle sabbatien et devenir chef de communauté. Cette rétractation même n'eut pas besoin d'être complète à Andrinople, où, jusqu'à ces derniers temps, se sont conservées des traces, légères il est vrai, de Sabbatianisme. Puis le cas d'un sabbatien maintenu comme rabbin n'est pas sans exemple, témoins Hayyim Benveniste à Smyrne, Hayyoun à Uskup, Eibeschütz à Prague.

Nous suivons ainsi l'évolution graduelle de cet esprit pondéré. A force de circonspection, il sait insensiblement atténuer la mauvaise impression que les égarements de sa jeunesse avait faite sur le public. Les autres sabbatiens invétérés, tels que Malakh, Hayyoun et Cardoso, le croyant encore attaché à ses anciennes erreurs, se donnent rendez-vous à Andrinople. Il sait doucement éconduire le

[1] *Généalogie de la famille Rosanès*, Roustchouk, 1885, p. 29.

Digitized by Google

premier, ne peut pas éviter un conflit avec le second, et, enfin, il se voit obligé de laisser bannir le trop remuant et effronté Cardoso.

Voilà comment nous nous expliquons sa conduite, en apparence versatile. Revenu de sa frayeur, il peut s'adonner tranquillement à ses études rabbiniques. Les produits de cette activité littéraire, sont restés, sous les nos 1-20 et sous le titre de : אמרי שפר (= אלו מנימוקי ר' יהודה שמואל פרימו), à la fin des Consultations de son beau-fils, Moïse Cohen (כהונת עולם, Constantinople, 5,500 — 1740[1]), ainsi que dans le כרם שלמה (Amarillo, de Salonique) sur אבן העזר, n° 15, et חשן משפט, n° 70.

L'admiration de ses contemporains ne connut pas de bornes, quand il s'éteignit à un âge bien avancé : témoin son épitaphe que voici et que j'ai copiée sur son tombeau dans le cimetière israélite d'Andrinople.

1. ויקנן דוד את הקינה הזאת ויבך אל קבר אב' : נר' ישראל ומנו שמואל : קינה מיבעי לי עיני עיני יורדה מים על
2. ראש גולת אריאל מר שמואל אריה דבי עילאי וידע כל ישראל מדן ועד באר שבח כי נאמן שמואל
3. זה האיש מרגיז הארש הנה ארשו ארש ברזל קלא דלא פסיק כאבודה דשמואל
4. ונר אלדים טרם יכבה בהיכל ד' הלכתא כותיה באיסורי ובדיני כשמואל —
5. וכל הני מילי מעלייתא דאמור רבנן אמרי מבית מדרשו של שמואל — כל רז לא אניס ליה —
6. מעשה בראשית ומרכבה להודיעך כחו דשמואל — היום קשה לישראל כיום בא השמש בצהרים כי נח נפשיה דמר שמואל.
7. אז יצר משה את הצירה — ביומא דמשלם זמניה דמר שמואל — עין במר בוכה אבי ראה גם ראה כי הגיע
8. זמן המקרא ויקרא ה' אל שמואל — אוי אריאל אריאל יאודה' יעלה חד בדרא — יפתח בדורו כשמואל.
9. מכנף הארץ כי יפלא דבר למשפט ידיעתו מכרעת ואיתמחי גברא, ויגדל שמואל : ושיחתו קלה דבר הלמד מענינו גמרא והברה — כל מילי דשמואל —

הן
אלה קצות
דרכיו לו זרוע עם
גבורה עד כי יבא מרבה
המשרה — ויקם שמואל —
מצבת רבינו שבגולה בישראל

[1] Voir aussi שם הגדולים d'Azoulaï, n° 135, p. 177.

Digitized by Google

גדול שמו כמוהר"ר יאודה —
שמואל פרימו זלה"ה ויישם בארון
ביום ב' וי' לכיון ש' ותסב תנחמני לפק

La date de son décès est donc ותסב = 5468 = 1708. Nous pourrions même fixer approximativement celle de sa naissance.

Il est intéressant de voir que certaines expressions de cette inscription lui étaient familières, par exemple : הנה ארשו ארש ברזל, qu'il adresse à son tour à Abraham Rosanès (כהונה עולם, f° 26, n° 20).

Le Moïse mentionné ici (אז יצור משה) doit être son gendre, Moïse Cohen. David (ויקונן דוד) doit être son élève, David ben Sanche, éditeur des sermons אמרי שפר.

IV.

ABRAHAM MAGRISSO.

Parmi les rabbins vivant à cette époque à Andrinople (Abraham Brudo, Elie Obadia, Israël Adato, Jacob Danon, Joseph Sarfati, Pinhas Cohen), Abraham Magrisso semble avoir conservé son sang-froid, au milieu du vertige général, et résisté dès le commencement à la tentation sabbatienne. Cela semble résulter d'un passage (ביום התעתו אנשי אמת) de son épitaphe, qu'il m'a paru intéressant de transcrire ici :

1. לזאת יחרד | ויתר לב | ויראו כל | אשר רוח | בקרבו.
2. ומה יעשו | דגי הים | מלא עון | אשר טמון | בחבו.
3. ואכן הוא | עון נשא | וחבורה | לרפאותם | עקבו.
4. שנים עשר | לאיתנים | ומן טרם | עונות עם | בחשבו.
5. ביום התע | ותו אנשי | אמת ינוב | בשיבה נז | רקה בו.
6. וקדושתו | בכל מיני | קדושה הוא | ועודנו | באבו.
7. ועד זקנה | אמת שלום | לכל עמו | בדת ישפוט | בחרבו.
8. ועין משפט | לעם השם | ותורה שם | בישראל | קרובו.

בראש אמיר

לאתר טמיר : דאתכליל בהיכל רב : אתגניז האי אילנא : תקיף ורב
החכם השלם הדיין המצויין כמוהר"ר אברהם מאגריסו זלה"ה שנת
מ'ב'ק'ש' ה' לפ"ק.

Il a donc devancé de plus de vingt ans dans la tombe Samuel Primo, sa mort ayant eu lieu en 1682 ou 1687. Ce doute chrono-

Digitized by Google

logique de cinq ans provient de l'incertitude s'il faut ou non introduire dans le comput la lettre ה' qui suit le mot מ'ב'ק'ש',

Il est à propos de rappeler ici que la conduite d'un jeune homme de la même famille, Samuel Magrisso (Galimidi), contraste avec celle de notre rabbin. Ce jeune homme naïf, fantasque et écervelé, entretint à ses frais à Constantinople (avant 1687) Cardoso et consorts, en s'endettant, à cet effet, lui-même et en ruinant son père.

Je crois pouvoir rapporter du même personnage une déclaration sans date ni signature, tirée d'un ms. en ma possession. Il s'y agit d'un différend qui s'était élevé entre ce rabbin, fondé de pouvoir de son beau-père Isaac b. Joseph, et la Communauté israélite d'Andrinople, différend que les deux partis convinrent de soumettre à l'arbitrage du rabbinat de Constantinople. Voici cet acte :

להיות שהחכם השלם כמהר' אברהם מאגריסו נרו שם לדרך פעמיו ללכת לקושטנדי' יע"א על אודות דין ודברים והפרש שנפל בין כללות אנשי העיר יע"א ובין אחיו היקר ומעולה כהר' יצחק בכר' יוסף יצ"ו ואמחנו ח"מ הבאים על החתום בקצה היריעה הוברר מכללות אנשי העיר יע"א ללכת אחר החכם השלם כמהר' אברהם הנז' להחזירו מן הדרך ומהכח המכור אלינו מאת חכמי ופרנסי דברי טובי וחשובי העיר יע"א נתרצינו ונתפייסנו ברצוננו הפשוט והגמור בלי שום זכר אונס כלל ונשבענו כלנו יחד וכל אחד ואחד ממנו שבועה חמורה לדעת הקב"ה ולדעת הנשבעים באמת ולדעת החכם השלם נר"ו הנז' שדין והפרש זה שנפל בין כללות אנשי העיר ובין הר' יצחק הנז' יחד למשפט יקרב לפני ב"ד יפה הדרת יקרת רבני גאוני קרתא רבתא קו: טנדינה נרו ושם לפניהם יקריבו תעצומותיהם ושענותיהם והמה בצדקתם וברוחב בינתם יוציאו לאור משפט והדין דין אמת על פי שורת הדין ויוחקו הדברים על ספר בעט ברזל ועופרת וכל מה שיגזרו הרבנים נרו הנז' נעשה ונשמע ואיש על מקומו יבא בשלום ולהיות אמת כתבנו וחתמנו שמותינו לראיה והיה זה ביום...

V.

SITUATION ÉCONOMIQUE DES ISRAÉLITES D'ANDRINOPLE DU TEMPS DE SABBATAI CEVI.

Nous savions par De la Croix (Graetz, p. 466) que, à la suite de la guerre entre la Porte et Venise, la vie commerciale s'était alors retirée de la Turquie d'Europe et transférée à Smyrne. Ce chômage des affaires est confirmé, du moins pour ce qui concerne Andrinople, par une lettre tirée du même ms. et dans laquelle le rabbin

Digitized by Google

susmentionné, Israël Adato, s'excuse auprès de Méïr Rofé, délégué de Hébron, de ne pouvoir pas lui remettre les pieuses contributions (d'Andrinople sans doute) à cause de la misère de cette Communauté et surtout du fardeau des impôts qui pèse sur elle :

ראש השלישים, בנן של קדושים, החכם השלם ציר נאמן לשלחיו כמהר' מאיר רופא נרו, הן לה' אלהינו צרור באוצרותיו תחינות ותפילות שהתחננתי לפניו ישמרהו ומכל צרה ונזק יצילהו כירא. הן זאת יספתי שנות במכתבי זאת בקיצור נמרץ ובחפזון כי לא עת החזון כי על כן לא עצרתי כח לאסוף מענה מחנה לשון כראוי ליודעי שמו, וזאת תורת העולה על מזבח הזהב לכפר לכ"ת כי הנה בשמים עדי וסהדי במרומי' כי מאז באתי אל המקום הזה חליתי פני טובי חשובי דייני הק"ק יע"א על זו הנדבה ויצאו ידי חובתם בנאה להם ואל יהי העון הזה עליהם לפוקה ולמכשול, ויהיו דברי גם כן עם מורי הרב נר' דבר ידבר על לב הדייני' כי עמו עצה ותושיה בינה וגבורה להוציא לאור צדקתה וישועתה של הנדבה הנז' וכן עשה פעמי' שלש דברי עמהם על פתגם דנא ופנו אלינו ערף ולא פנים באמת באמרם אלינו לא די לנו צערנו אלא שכת' באים להוסיף וכבר זה מפורסם בעירנו כי העיר הזאת המהולכלה רבתי במדינות עתה חסורי מחסרא אין לחם ואין שמלה ואין כסות בקרה ואחרון הכביד צרת כרגא דמלכא יר"ה, ורוב העיר עניים בוכים ומבכים אחרים על רוע מזלם כי אין להם על מה שיסמוכו ועל פת לחם פשעו ואין לאל ידם להיטיב לזולתם, ושאלו נא לעוברים ושבים עלינו המיד מקרב מחניכם קדוש והמה יעידון יגידון עניות העיר הזאת באופן שבפה מלא אומרים שכעת אין לאל ידם לתת אפי' פרוטה א' שהם תחת מקל שוקד הכאראגים, ואם בהמשך הזמן ירחיב ה' להם המה בצדקתם ישלחו הנדבה בשלמות כאשר נדרו לה' וכעת דחיקא להם שעתא, הלא כה דברי הדייני' יע"א ותו לא מידי, וכבא קדושת תורתו כירח יכון עולם ברוב עז וחדוה ככל אות נפשו החכמה ורמה ונפש נאמן אהבתו הצעיר מדבר בעטו לאטו, ישראל אדאטו.

VI.

ABRAHAM HA-YAKHINI.

Sur ce mystificateur qui a mis entre les mains de Sabbataï Cevi la célèbre apocalypse, source de tant d'impostures, nous avons une lettre inédite qui lui fut adressée par Ezéchias Romano, poète mentionné par Pinsker (ליקוטי קדמוניות, p. 137; *Lit. des Or.*, 1847, p. 403), et de la même famille que Yomtob Romano, l'antagoniste de Cardoso et des sectes sabbatiennes.

Digitized by Google

Cette missive, conçue dans un style alambiqué, hyperbolique et intraduisible, ne contient qu'une simple allusion à l'activité littéraire (עשות ספרים הרבה) de ce calligraphe et polygraphe. Ce qui fait sourire ici, c'est le titre דורש טוב לעמו que son correspondant lui donne, titre que Samuel Primo aussi s'adjuge lui-même (כהונת עולם, nos 3, 4, 5, 6 etc.).

מי כחכם ומי יודע פשר דורש טוב לעמו. ולחשוב מחשבות גלייה לדרעיה ונפיל נהורא, ותיקא שרי לברך בשמך עד אשר תפארה. אלופנו בתורה אלקים יחנך שנות עולמים, יורשיך אלקיך כנפשך שבעך עשות ספרים הרבה, מה יקר חסדך שככה השבעתנו מסעודת שלמה כי חצבת לך דהבא דחציב והוי פרי, ותשקנו מים מבור בית לחם על נפש, מים מבורך טובא גריר ופורתא סעיד, קולן של סופרים ישבח מעשיך בתלת מאה צפורי, ואני בעניי לא בחכמה דאיתי בי דברתי עד הנה אם אהיה חובש מסאנא דרב מכרעי מעדו קרסולי, כי יגורתי מפני סכנת עלוקה המצפצפים והמהגים המה המדברים בוקי בוקי סריקי על כל קוץ וקוץ, משרבו מושכי הרוק זחוחי הלב אוי לי מאלתן ולהכות באגרוף לשון מדברת החכמה והמדע האומרים לרע והמים המארדים מהוקים מדבש כמו הרה תקריב פחם לגחלים ותתצדן בדשן, אשר בידיהם זמה לעז במעוז מלכותא בלא תגא, אך אמנה האהבה מקלקלת אשר גבלו ראשונים אהבת הטוב אמריאה (!) תאמר צא מאצטגנינות שלך, דברי פי חכם חן הוציאוני ממחיצתי, פתחו את פי בצבת, הם הרהיבוני מחרוץ נכחר, אומר אל אלה איש אשר אלה לא (!) כירח יכון, החכמה והמדע נתונים המה לו לפי רוב העבודה הכורע בהודאה הרי זה משובח ואיש לפי מהללו, דלא כרע במודים כי ימצאו קבר ינשכו נחש, אם אמרתי אספרה מטוביתיה דמר כל המוסיף גורע, ואל אלה גבוה מעל גבוה לרשתך את ארץ, אב לבנים תתן בכל שעריך עד אשר תשוב, והיו עיניך רואות שרים המצוינים בראש או בזקן תמני סרי דרי חיורתא כהדוא דדריש בכרם ביבנה, כנפש אדם הולך וסוער נכוה בחמי חמין, אוד מוצל מאש טעון הפשט וכליל לאישים, ע"ך.

Andrinople, décembre 1897.

ABR. DANON.

Digitized by Google

L'ÉLÉGIE DE MOSÉ ZACOUT

SUR SAUL MORTEIRA

Mosé Zacout, en quittant Amsterdam, n'avait pas rompu toutes relations avec Saül Morteira, le vénéré maître de sa jeunesse. L'impression que produisirent sur lui, par la suite, les professeurs de Talmud de la Pologne ne put effacer le souvenir de son maître et modèle. Aussi saisissait-il toute occasion de correspondre avec lui. Lorsqu'en 1650, David Carcassoni entreprit son voyage à travers l'Europe, à l'instigation de la communauté de Constantinople, pour le rachat des Juifs enlevés par les Tartares et transportés par ceux-ci en Crimée, et qu'il voulut aussi se rendre à Amsterdam, Zacout lui donna une lettre de recommandation pour Morteira [1].

De même, Morteira se servait de son disciple quand il avait une affaire à traiter à Venise, sa patrie. C'est ainsi que nous le voyons adresser à Zacout lettre sur lettre, lorsque l'installation des bains rituels occupa de nouveau les rabbins italiens, comme jadis la question du bain de Rovigo [2], et que l'avis de Morteira fut également solicité. Peut-être des négociants italiens en relations d'affaires avec les Pinto [3], les chefs de la grande maison de commerce de Rotterdam, s'étaient-ils servis de l'intermédiaire de ces derniers pour obtenir un mémoire de Morteira. Il s'agissait d'utiliser comme bains rituels des citernes. Le rabbin d'Amsterdam, en en défendant l'usage, avait combattu l'opinion des rabbins de Venise, R. Simha Luzzato et R. Samuel Aboab, qui l'avaient autorisé. En vain Zacout essaya d'amener les docteurs de Venise à partager l'avis de son maître; en vain il leur fit remarquer que tous les rabbins de Pologne suivraient l'opinion de R. Meïr b. Gue-

[1] Kaufmann, *Revue*, XXV, 203 et suiv.

[2] Cf. משבית מלחמות, מלחמות ה' (Venise, 1601) et פלגי מים (*ibid.*, 1608).

[3] *Revue, ibid.*, 205, note 1.

Digitized by Google

dalia de Lublin, que Morteira pouvait invoquer en sa faveur dans ce cas.

Zacout a fixé le souvenir de ce débat en consignant dans son copie de lettres[1] les réponses qu'il a faites aux deux lettres de Morteira. Nous apprenons ainsi que Morteira avait à Venise, d'où il était lui-même originaire, un frère du nom de Néhémie, par l'intermédiaire de qui il faisait parvenir des lettres à son disciple.

Mais aucun monument écrit ne fait mieux connaître la vénération inaltérable dont Morteira jouit auprès de Zacout que l'élégie qu'il consacra à son maître défunt. Dans un poème de sept strophes, où chaque strophe forme un sonnet de quatorze lignes et dont chaque ligne comprend dix syllabes, il a utilisé sept fois, avec un mode d'emploi différent, une partie de l'élégie de II Sam., I, 24, composée par David à la mort du roi Saül. Une introduction en trois paragraphes dans le style des Makames décrit la cause du deuil. Un soleil s'est couché qui pouvait rivaliser avec celui du firmament, le soleil de la charité, le soleil de l'éloquence sacrée, le soleil de la poésie hébraïque, le soleil du rabbinat, le soleil de la jurisprudence, le soleil de la dialectique et aussi le soleil de la polémique[2], qui donna au rabbinat d'Amsterdam un éclat rayonnant au loin. Ce n'est pas pour le maître défunt, enlevé vers les sphères supérieures, mais à cause de la brèche irréparable produite par le sentiment accablant de solitude et d'abandon éprouvé par son disciple, profondément ému, que ses plaintes s'élèvent et que ses larmes coulent, pour essayer de calmer sa cuisante douleur. En épanchant ses propres sentiments, il espérait trouver un adoucissement à son chagrin et y puiser du réconfort.

Le poème revient sur tous les détails de la louange contenue dans l'introduction. Toutes les sciences sont convoquées à s'associer à la complainte du poète au sujet du maître disparu, qui résumait en lui toutes les vertus et toute la science. Les lévites du sanctuaire éclatent en cris de douleur à cause de leur frère, le Lévite, avec lequel toute douceur, tout chant a cessé. Maintenant celui qui fut toujours une lumière reçoit sa récompense auprès du trône de la majesté divine ; les êtres célestes se taisent d'admira-

[1] Voir *Appendice*, I.

[2] Ici Zacout pense sûrement à l'ouvrage apologétique *Providencia de Dios con Israel y nulidad de las demas leges*. Dans le manuscrit, exécuté en 1710 pour Samuel Teyxeira Tartaz, de cet ouvrage, que je possède, Samson Cohen Modon, de Mantoue, atteste à la fin, avant le registre des chapitres : סיימתי קריאת הספר הנכבד הזה מ ל א קנאת ה' צבאות להחכם השלם הרש מורטיירא בעל ס' גבעת שאול היום ו' לחדש אלול התע"ה ליצי'.

Digitized by Google

tion à cause de la grandeur du mérite de celui qui fut un éducateur de la jeunesse, un défenseur de la foi, un champion vainqueur de l'hérésie. Le poète emprunte à toutes les sciences leurs termes pour louer dignement le prédicateur, l'orateur plein de feu, qui n'avait pas son pareil pour utiliser habilement les versets tirés de l'Ecriture dans ses homélies.

La dignité avec laquelle il a rempli ses fonctions est également une des raisons qui rendent sa perte irréparable. Ce n'est pas seulement dans sa communauté, dont il était l'ornement, qu'on le pleure, mais partout en Israël. Amsterdam a vu s'éteindre prématurément celui qui brillait à son horizon comme un radieux soleil. Seule la pensée de sa survivance éternelle, de sa gloire impérissable impose silence à nos plaintes, et le souvenir des magnifiques créations de son esprit est une source de consolation dans notre détresse. C'est pourquoi la prière et la pénitence sont les seules manifestations de douleur dignes de l'homme en qui Israël se voit enlever un sauveur et un libérateur.

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu de ce poème où Zacout déploie toutes les qualités de son style. Il est impossible de mettre dans leur vraie lumière, à moins d'écrire un commentaire détaillé, les nombreuses allusions qui, pour la plupart, sont appuyées sur la prononciation sephardique de l'hébreu, les réminiscences de la Bible et du Talmud, les emprunts faits à la terminologie scientifique, les jeux de mots forcés qui se rencontrent dans ce poème. L'indication de la source doit suffire pour servir de guide dans ce labyrinthe. Mais quelle que soit la part de redondance et d'afféterie qui se montre dans cet éloge hyperbolique, cet éloge même nous permet d'apprécier dignement l'homme que le souvenir de la sévérité qu'il a montrée contre Spinoza a présenté à la suspicion de la postérité.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

I

F. 103 *a*.

למוהרר שאול לוי מורטירה נרו

קם לבי בקרבי וקבל את מעשה ידיך אבי אבי באהבה וחבה
הנודעת ועל השנות יהלום גלילי אצבעותיו בראותי דמר חתים עליה

Digitized by Google

ששתי כעל כל הון והיה הבן הבכור לשניה[1] יען על כתבו המתחיל לא יושג ולא יסופר כמה נבהלתי משמוע ונעויתי מראות כי מקצה מזה הקול קול יעקב בצחות שיחותיו ונועם נאומיו אשר בין שורותם יזהירו בחכמה בתבונה ובדעת יחנו עידיהם וגזרו אומר כי ממחצב מחשבותיו החשובות חוצבו ומזה שינוי מעשה המכתב שלא יצא לכתבו במקום אחר ושינוי השם היו קוריען גזר דין באמת[2] הזה ועתה (ע)[א]תה ברוך ה' אשר שמחני במעשיו ובפעל ידיו יצוני לגלות אזנו להודיעו מה נעשה בדין המקודה ידעתי כי לעת כזאת כבר הגיע לידו אגרת מע' הרב לוצאטו נר"ו וטופס הפסק השני האמנם אגידה ואספרה לאדוני את המעשה בצדקתו מתחלתו ועד סופו, הנה בעת ובעונה שנתן לי כבוד ר' נחמיה אחיו צורת כתבו הנחמד תכף ומיד נזדרזתי והלכתי להקביל פני חכמי הארץ שניהם יחדו והרציתי לפניהם את הדברים כשולחן ערוך ומוכן כי הודעתים דברי הסיסטירנא[3] ואופנה (מה שלא ידעו קודם זה) והראיתי להם חששות אדוני מחשות ומובנות וראוי לחוש לדבריו ועוד הוספתי דאפי' לדבריהם הוו להו דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור דאי אתה רשאי להתירם בפניהם[4] ומה גם במקום ב"ה שאין להם הבחנה בדברי חכמה כי עיני' להם ולא יראו רק המחלוקות והעשות התורה כשתי תורות[5] חלילה ונמצא ש"ש מתחלל ויתר על כן הראיתי להם כי אפי' מטעם וממקום שבאים הוא הוא ס' משבית מלחמות[6] יש מקום לבעל דין לחלוק כי ההוא כדיעבד הוא וגם כי ס' מנהיר עיני חכמים[7] נראה בפי' שמחמיר כדברי הראש ז"ל ואין ספק אצלי שכל גאוני פולוניא ילכו אחריו כי הוא ז"ל גדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו וסוף דבר אמרתי להם שאם מלכי ישפר עלייהו[8] זאת יעשו וישקוט שאון הניגוד מעלינו יוסיפו שנית ידם מעלינו לכתוב להגבירים פינטוש שגזרתם הראשונה במקומה עומדת והדין דין אמת לפי סדר השיחין והבורות הנעשין בארץ הלזו אבל על פי ההוראה אשר הור(ה)[ו] להם אנשי' מקרוב באו מן הארץ ההיא לא כן המשפט ושלכן נאה ויאה כי ישמעו לקול רבניכם ואל משמעתם יסורו ולא יסורו ימין ושמאל. האמנם (לסיבות לא נודעות לי) לא הטו אזנם לדברי ולא אבו לעצתי רק פה אחד וסגנון אחד השיבוני לא נכוג אחור ידינו ומוצא ידינו לא נשנה[9], כי כחא דהיתירא עדיף[10] ויש לנו כח רבני' מובהקים כס משבית המאשרים דברינו באישור כולל ואישור מוסיף אמת כי בהראותי רוב התראות שהתריתי בם שינו קצת את הסדר כאשר עיני אדני תחזינה, אך בכל זאת לא שבה ידי ורוחי כי בערה בי אש קנאת האמת ומהרתי לכתוב לרב הכולל כמוהר"ר שמואל אבוהב נר"ו ושאלתי ממנו יהיה לי מעיר לעזור ולתמוך בידי והוא בחסידות דרך קסתו וישיבני אלה הדברים אשר יראו עיניו הטהורים.

[1] Allusion à Deut., XXI, 15. — [2] *Baba Kamma*, 65, et *Ber. r.*, 49. — [3] = Citerne. — [4] *Meguilla*, 5 *b*. — [5] *Sota*, 47 *b*. — [6] Venise, 1606. — [7] שו"ת R. Méïr Lublin, éd. de Venise, 1618. — [8] Dan., IV, 24. — [9] Ps., LXXXIX, 35. — [10] *Guittin*, 41 *b*.

Digitized by Google

II

F. 95 *a*.

ב"ה במקום חילה שם תהא רעדה, כחבלי יולדה, תשא כל העדה[1], קינים ופתחי נידה[2], כי פנה זיוה פנה הודה[3], בפטירת צור תעודה, אוצר כל כלי חמדה, הרב המופלא הכולל וגדול שמו, ברבת בני עמו[4], ריש מתא וריש מתיבתא במחוז אמשטרדאם יע"א: מורי ורבי אבי אבי[5] כמוהרר שאול סגל מורטיירא זלה"ה, נפטר בסדר ושנת כי תשא את ראש:

נחץ שרף מאופף[6], זעף ויעף במיעוף צוקה[7] מעופף, יעיר קינו[8]: ישלח כשירת נוצתו[9]. ומכה כאבריתו[10], על ראשו ועל קרבו[11], והחבט את לבו[12], כי לא ידע שליו בבטנו[13]: בלק בן צפור שמידה ונוטיהם[14], ארץ ים וכל אשר בהם[15]. בהמונו ושאונו[16]: יהן בקולו קול המוריד דמעות. רק זועות[17], והד קול העורב למינו[18]: הקול איום יחרוץ[19] לבבות, מעשה חוצב להבות[20], ויעל עשנו[21]: הלא ידעתם כי אדון שמים, הביא את השמש בצהרים[22], פרשז עליו ענן[23]: שמש דבר אחד לדור[24], זכה את הרבים כאביגדור[25], ועמד על כנו[26]: שמש לא ראה כל פגימה[27], כי לו עין תבונה ועין חכמה[28], וכל יקר ראתה עינו[29]: שמש לאור יומם ישתוה[30], אשר על קו המשודה, ישרו צעדי אונו[31]: שמש צדקה[32] וחכד אוזר ועוזר, ובשעת המכניסים פזר[33], צדקת פזרונו[34]: שמש מנהו זיו הדרשות ידכל אורו[35], לו נועם מרגלית החמה כשאול בצוארו[36] ויתן חנו[37]: שמש ידע להזהיר במליצה ודעת, ואין נפש צחות שיחותיו שומעת אשר לא תשמע לשונו[38]: שמש ינון בבני דתו שמו[39], והרבה להציב[40] ביושר את עמו, כאשר יישר איש את בנו[41]: שמש שם אהל[42] מועד, אליו כל דורש משפט צועד, וצריק דינו[43]: שמש בגבורתו[44] גבורת המופת זורח, מלכי צבאות בהלכה מנצח, ברוב בניינו[45] שמש ומגן[46] וצנה הלא לאמונה[47], וכל עד שקר ענה[48], יצרו צעדי אונו[49] שמש יצא במחוז אמשטרדאם, מאז חסד עליון קדם, לשום את שמו שם לסכנו[50]: שמש עד מבואו, אבי מלך ופי כל שר צבאו[51], גבהו וגאונו[52]:

[1] Nombres, XIV, 1. — [2] *Abot*, III, 18. — [3] *Ruth rabba*. — [4] Deut., III, 11; Jérémie, XLIX, 2. — [5] II Rois, II, 12. — [6] Isaïe, XIV, 29. — [7] *Ib.*, 22. — [8] Deut., XXXII, 11. — [9] Job, XV, 33. — [10] Isaïe, XIV, 6. — [11] Ex., XXII, 9. — [12] *Ibid.*, VIII, 11. — [13] Job, XX, 20. — [14] Isaïe, XLII, 5. — [15] Jér., LI, 48. — [16] Isaïe, XV, 14. — [17] *Ibid.*, XXVIII, 19. — [18] Lév., XI, 15. — [19] Isaïe, XXVIII, 24. — [20] Ex., XXVI, 1, et Ps., XXIX, 7. — [21] Ex., XIX, 18. — [22] Amos, VIII, 9. — [23] Job, XXVI, 9. — [24] *Sanhédrin*, 8 *a*. — [25] = Moïse. — [26] Dan., XI, 20. — [27] *Rosch Haschana*, 23 *b*. — [28] Prov., XXI, 30. — [29] Job, XXVIII, 10. — [30] Jér., XXXI, 35. — [31] Job, XVIII, 7. — [32] Mal., III, 20. — [33] *Berachot*, 63 *a*. — [34] Juges, V, 11. — [35] Job, XXXV, 26. — [36] Comp. *Baba Batra*, 16 *b*. — [37] Gen., XXXIX, 21. — [38] Deut., XXVIII, 49. — [39] Ps., LXXII, 17. — [40] *Ibid.*, LXXVIII, 38. — [41] Deut., VIII, 5. — [42] Ps., XIX, 5. — [43] Allusion à la prière צדוק הדין. — [44] Juges, V, 31. — [45] *Edouy*, I, 7. — [46] Ps., LXXXIV, 12. — [47] Jér., V, 3. — [48] Deut., XIX, 18. — [49] Job, XVIII, 7. — [50] Deut., XII, 5. — [51] Gen., XXI, 21. — [52] Jér., XLVIII, 29.

Digitized by Google

שמש וירח קדרו[1], ויושבי תבל התמרמרו, איש בעונו[2]: כי עון הדור וחטאתו, לחטאתו, מילק את הראש בלא עתו, ומיצה את הדם חוץ לזמנו:

אף רוח בקרבי, הוא מצעק אבי אבי[3], על זרועו ועל עין ימינו[4] אך לא למו אב ציר רחשי[5], ולא עליו תשתפך נפשי[6], שהשמחה במעונו[7]: כי הוא למנוחה חבליה בגבוהים[8], לקח אותו אלהים[9], לקדשו לכהנו[10]: הוא הפקידו על עמו, ויסירהו שאול מעמו[11], וישב היום לאיתנו[12]: הן לזאת יחרד לבי[13] שאגה לו כלביא[14], ויחרב מעינו[15]: כי מי גבר יחיה[16], למעשהו ממנו[17] יהיה, דבר הלמד מעניינו[18]: מי ימלא מכון שבתו, והיה הוא תמורתו[19], להעמידו על מכונו[20]: ומי יקום במקום קדשו[21] אשר לו יקים בית מדרשו. ויטע אהלי אפדנו[22]: מי יוכל ומי יחוס[23] חש בשלום על עדרו, רועה את צאן יתרו[24], את אשר ישנו[25]: מי יעמוד לפני קנאה[26], מפני חמת המציק[27] ונושא השלאה[28], ביום הכינו[29]: לכן עתה בשמים הדי[30], ולעפר אשכין כבודי[31] נהפך עלי הודי[32], נשפך לארץ כבדי[33], ולקה הוא ושכנו[34]: הוא כלובי[35] יקנן בקינותיו, יפיח להפיח אש[36] דאגותיו, אולי תכלינה גחלותיו הלוחשות[37] בלחץ לחישותיו, ותהיינה שורות דברי ברותיו, סירותיו לדשנו[38]: הנה הנו, בינו לבינו, מתלונן במלונו, ומתבוסס ביגונו, כגבר עברו יינו[39], נהפך בלשונו[40]: ויורד רירו על זקנו[41]: וגם כי בסאון אסונו[42], לו כהתדת עינו[43], ולו כבדה אזנו[44], רק על המון מינו[45], הקריב היד חרבנו[46]:

תסוב על ציר[47] מחלה נהדה[48] מצרת
תחל לצפור[49] וספור צפור בספר[50]
קינות לענות ופנות אדם לאבל[51]
דמתי דמע דמדה שחור כחרת[52]
אתיא אידה הדה תוך תוך[53] לקרת
כל עיר הוות יעור[54] וסעיר בחבל
הד לא תדעו כי סר[55] שר הוד ושפר[56]
שפר בהיר[57] מזהיר מחוז וחבל
אל החכמות שלחו[58] אל תעמודו[59]

[1] Joël, II, 10. — [2] Jér., XXXI, 30. — [3] II Rois, II, 12. — [4] Zach., II, 17. — [5] Ps., LX, 10. — [6] Job, XXX, 16. — [7] *Ketoubot*, 8 *a*. — [8] Peut-être allusion à Job, XVIII, 10. — [9] Gen., V, 24. — [10] Ex., XXVIII, 3. — [11] I Sam., XVIII, 13. — [12] Ex., XIV, 49. — [13] Job, XXXVII, 1. — [14] Is., V, 29. — [15] Hosée, XIII, 15. — [16] Ps., LXXXIX, 27. — [17] Ex., XXVIII, 8. — [18] *Sifra* : ר"ג מידות. — [19] Lév., XXVII, 10. — [20] Ezra, II, 68. — [21] Ps., XXIV, 3. — [22] Dan., XI, 45. — [23] Eccl., II, 25. — [24] Ex., III, 1. — [25] Deut., XXIX, 14. — [26] Prov., XXVII, 4. — [27] Is., LI, 13. — [28] I Sam., XVII, 7. — [29] Nahum, II, 4. — [30] Job, XVI, 19. — [31] Ps., VII, 6. — [32] Dan., X, 8. — [33] Jér., II, 11. — [34] Ex., XII, 4. — [35] I Sam., XXV, 3. — [36] Ez., XXI, 36. — [37] *Pesakim*, 75 *b*. — [38] Ex., XXVII, 3. — [39] Jér., XXIII, 9. — [40] Prov., XVII, 20. — [41] I Sam., XXI, 14. — [42] Is., IX, 4. — [43] Deut., XXXIV, 7. — [44] Is., LIX, 1. — [45] Jér., XLVI, 25. — [46] Nombres, VI, 14. — [47] Prov., XXVI, 14. — [48] Nombres, XXVII, 1. — [49] Deut., XVI, 9. — [50] Allusion à ספר ספר וספור du *Sefer Yecira*. — [51] Ps., CXLIV, 4. — [52] *Nidda*, II, 7. — [53] *Meguilla*, 23 *b* : עדה עדה תוך תוך. — [54] Nombres, XXXII, 41. — [55] II Sam., III, 38. — [56] Comp. Nombres, XXXIII, 23. — [57] Allusion au titre du livre ספר בהיר. — [58] Jér., IX, 16. — [59] Jos., X, 19.

Digitized by Google

תתפלצנה תתפלשמה באפר[1]
כי אֶל דעות[2] מספד המת ספודו
הן קול ענות[3] בְנות בַנות שאנה
משנת קינֹת סופרים תרבה[4] ותפר
בִינות ישראל אל שאוֹל בכנה[5]
לויי לוי לויות[6] חולו וגוחו[7]
קול האזֹרח[8] יצרח כים בסער
הימן[9] לב הנאמן ישבור וידי
אסף[10] ומתי הסף סורו ודוחו
יסוף כל צוף צפצוף קול צוף ותוחו[11]
אסיר[12] אסיר כי הוא המֹר וידי[13]
נזנח נצנח נאנח לא נח בצער
איתן[14] לב כי יותן איתן בנהי
יועם נועם כל עם ממר לממר
ערער[15] מתק יער יער ליער
וזמור זמרת זמרת[16] מזמור וזמר
ישפות תֶבל[17] תֵבל הנה[18] והנה
חכם גבור עשיר[19] זקן ונער
ובנות ישראל אל שאול בכינה

אורו מראש[20] זיויו בחור ועלם
שוֹלם מושֹב הוֹרצה[21] על כס ביקר
שקט בו שֶב[22] עד שֶב עד שַב לאושר
נבר תוך בָר כַבַר[23] שלם בצלם
מלים עצרו אילים נגדו כאלם[24]
יען כדין יען[25] נשען ביושר
דעתו לבני דתו למד בחקר
מדיו אל תלמידיו צדק וכושר
נסך יין בינה צח נצח בכח
את צו עשו כי טוֹ לשוֹא[26] ושקר
נכך כל מין הכח עד שח שחוח
עדות[27] בתהום סודות סוד זה כסנה
פן תצמֹחנה בִינוֹת[28] שקר בעקר
בִינות[29] ישראל אל שאול בכינה

[1] Ez., xxvii, 30. — [2] I Sam., iii, 3. — [3] Ex., xxxii, 18. — [4] *Baba Batra*, 21 *a*. — [5] II Sam., i, 24. — [6] Enumération des lévites. לוי = הלואי. לוויות = deuils. — [7] Michée, iv, 10. — [8] Lév., xxiii, 42. Comp. I Rois, v, 11. — [9] I Chr., vi, 18. — [10] *Ibid.*, vi, 24. — [11] *Ibid.*, vi, 19 et 20. — [12] *Ibid.*, vi, 6. — [13] Ps., xxxiii, 9. — [14] I Chr., vi, 29. — [15] Jér., li, 58. — [16] Genèse, xliii, 11, et Amos, v, 23. — [17] Ps., xcvi, 13. — [18] Lév., xviii, 23. — [19] Comp. *Nedarim*, 38 *a*. — [20] Juges, v, 23. — [21] Gen., xxviii, 12. — [22] Job, xv, 10. — [23] Le saint dont l'intérieur est égal à son extérieur = תוכו כברו, *Yoma*, 72 *b*. — [24] Job, xxix, 9. — [25] = רענה. — [26] Is., ii, 10. Il a vaincu avec son énergie la religion d'Esaü, l'a anéantie et réfutée. — [27] Communautés d'Israël. — [28] II Sam., i, 20. — [29] Ez., x, 2, 7, au milieu d'Israël.

Digitized by Google

שכל משכיל מושכל [1] לכל בפועל
פועל עומד [2] לעד כל מעשהו
פועל יוצא מרכז כל עוז ואדר [3]
פועל שלם חסר כל מום וגועל
פועל כבד הוקל לרום למועל [4]
תומת מדרש [5] דרש סדר בסדר
ביקר מחקר עיקר למענהו
אצלו אש לו נהדר [6] עדר בעדר
מעשה חורז [7] המה כי נחרזו
יסתבך יתפאר [8] כל מענהו
פסוק אחר פסוק בו נאחזו
איה עיני איה כן תחזינה
ובכל סינה אנה איש תוארהו
פנות ישראל אל שאול בכינה

איה אסם עצם נזיר [9] בדע
איפה הם רועים [10] לו דמו בערך
איה חמת אדם [11] מזהיר בעשות
מי איפוא הוא השת [12] לו אח ורע
אכן בחוץ [13] נחרץ רוע ורע
כי שו אל הארון נלקח לפלשת [14]
פשע תחת פשע [15] הוא רד בפרך [16]
צפון בארס [17] שם לו פח ורשת [18]
הוא אז ישיר כאשר אושר [19] לעדן
מהלך הסתר [20] שם לו מכלול ודרך [21]
אך אוי לדביר נהרס מיסוד [22] וארץ
לספוד איד ההרס [23] רעיות צאנה
בין חטא כל לב יחת כפיק לברך [24]
בין הוד השרה אל אל שאול בכינה

אנא הלך אלך [25] לחפוש בחפש [26]
מקור משחת צדיק לי [27] נעלמה
הניא מני עיני אל אור ומים
לבי לו בי יכול [28] רק טיט ורפש [29]
נהיה נהיה נהיה [30] תערב לנפש [31]

[1] Maïmonide, *Moré*, I, 68. — [2] Allusion aux catégories du verbe dans la grammaire hébraïque. — [3] Pr., XXXI, 25. — [4] Néh., VIII, 6 : parce qu'il fut élevé en haut. — [5] *Haguiga*, II, 7. — [6] Is., XL, 26. — [7] Jér., X, 9. — [8] Allusion au Kaddisch. — [9] *Zebahim*, V, 5. — [10] Gen., XXXVII, 16. — [11] Ps., LXXVI, 11, חמת = soleil. — [12] Gen., XXVII, 33. — [13] Prov., XXIV, 27. — [14] I Sam., V, 1. — [15] Ex., XXI, 23. — [16] Lév., XXV, 43. — [17] I Rois, VII, 3. — [18] Hos., V, 1. — [19] Ps., XLI, 3. — [20] Esther, V, 3. — [21] Is., XXXV, 8. — [22] Ez., XXX, 4. — [23] Is., XIX, 18. — [24] Neh., II, 11. — [25] Ps., CXXXIX, 7. — [26] *Ibid.*, LXIV, 7. — [27] Prov., XXV, 26. — [28] Ps., LV, 5. — [29] Is., LVII, 20. — [30] Michée, II, 4. — [31] Prov., XIII, 19.

Digitized by Google

עם אמשטרדם יען בצהרים
מחסה אורות אלים[1] בם נעתמדה
היו בה כמחולת המחנים[2]
כי בו בחר אל למשיחו לחורש[3]
מצל מעלות אחז[4] כמה וכמה
עיון אף מעשה רב[5] ענף ושורש[6]
לאסון הצאן אמורה[7] עמ[ו] המינה
כי נר צפון ודרום מזרח וימה
ובנוד ישראל אל שאול בכינה

אל תרגענה רגע עדנה עדינה
אלה תולדות נה[8] זה נוחמנו[9]
הו אות ההוד אבי חי[10] עוד בקבר
לא עת נחמה היא[11] על חי עדנה
הנה מדתו[12] בה עדי עדינה
כי רק שמעה הורק יוכח לגבר[13]
רבות שפרי שפרה וילמדנו
זו תנחומה[14] לנו שבר[15] בשבר
התברכנה בשמו פעם בפעם
יעור צדקו[16] לאור אור בעדנו[17]
כנכון שחר[18] אחר גשם ורעם
בשאלות ותשובות[19] לאל קראנה
ובעת שאול מנו את גואלנו
בינות ישר אל אל שאול בכינה

הצולח בים צירים, ושולח בים צירים[20]
דבר בשם אמרו[21] נדפס על צעירו[22]
הוא הצעיר[23]
. . . . . .

[1] Ex., xxxvi, 19. — [2] Cant., vii, 1. — [3] Is., xlv, 1. — [4] II Rois, xx, 11. — [5] *Baba Batra*, 39 *b*. — [6] Mal., iii, 19. — [7] O mères! — [8] Gen., vi, 9, et Ez., vii, 11. — [9] Gen., v, 29. — [10] *Ibid.*, xlv, 3. — [11] Jér., li, 6, comp. *Mas. Soferim*, xxi. — [12] Cant., iii, 7. — [13] Job, xvi, 21. — [14] *Rabbot*, *Sifrè*, *Sifra*, *Yelamdènou*, *Tanhouma*. — [15] Gen., xlii, 2. — [16] Is., xlv, 13. — [17] Ps., cxxxix, 11. — [18] Hosée, vi, 3. — [19] Avec des prières et des œuvres de pénitence. Allusion au titre : שו"ת. — [20] Is., xviii, 2. — [21] *Meguilla*, 16 *b*. — [22] *Baba Batra*, 16 *b*. — [23] Gen., xlviii, 14.

Digitized by Google

UNE ÉLÉGIE DE DAVID B. ARON IBN HOUSSEÏN

SUR LES SOUFFRANCES DES JUIFS AU MAROC

EN 1790

Sous le règne si long et si paternel de Mouleï Sidi Mohammed, les Juifs du Maroc avaient joui de quarante ans de repos. La dernière période de la vie du chérif fut troublée par des mouvements révolutionnaires provoqués par son propre fils, Mouleï Jezid. En poursuivant les révoltés, il trouva la mort devant les portes de Randa, dans son char même, frappé d'un coup d'apoplexie, sans que son entourage l'eût remarqué. La mort du souverain n'a pas pour le Maroc, comme Abraham ibn Sadoun l'expliquait alors à Samuel Romanelli de Mantoue [1], à cette époque au service de la maison de commerce de Guedalia de Mogador, les mêmes conséquences que dans tout autre royaume. Un changement de règne y provoque, en quelque sorte, le bouleversement de l'ordre politique et social. Les lois et les droits se trouvent subitement abrogés, et la lutte de tous contre tous commence. Les passions de la populace se tournent d'abord contre les plus faibles, contre ceux qui sont simplement tolérés dans le pays, à savoir les Juifs. Aussi le printemps de 1790 fut-il pour les communautés israélites du Maroc la fin de leur tranquillité et de leur sécurité, car la mort du sultan, arrivée le 31 mars [2], ouvrit pour eux une ère de persécutions. Restés fidèles à leur souverain, ils avaient refusé leur obéissance et leur concours au rebelle. Celui-ci ne tarda pas à se venger. Parmi les dix fils de Sidi Mohammed [3] qui se disputaient

[1] מסע בערב, éd. Schiller-Szinessy, p. 61 et 63; Zedner, *Auswahl historischer Stücke*, p. 223.

[2] *Ib.*, 63, ביום השני לחג המצות.

[3] *Ib.*, 61, והמלך הזה לו עשרה בנים.

Digitized by Google

la succession au trône, c'était lui qui avait le parti le plus nombreux, et il ne tarda pas à se rendre seul maître du pouvoir [1].

Jusqu'ici nous connaissions seulement par la relation de Samuel Romanelli les terribles cruautés exercées contre tous les Juifs du Maroc. Mais le souvenir des horreurs de cette époque s'est aussi conservé dans d'autres documents : dans ce genre de poésies qui rappellent les temps néfastes, le calendrier noir de l'histoire juive, dans ces élégies qui ont rattaché aux chants de deuil consacrés au 9 Ab, jour anniversaire de la destruction du Temple, la commémoration des malheurs de toutes les époques. A la fin d'une collection de *Kinnot* manuscrites composées par des poètes marocains sur le 9 Ab, qui se trouve en ma possession, s'en rencontrent deux à la fin qui sont consacrées aux événements de l'an 1790, qu'un chronostiche (מחץ) désigne comme une « plaie du corps » des communautés juives du Maroc. Jacob b. Joseph Almâlih, dont j'ai déjà publié l'élégie [2], pleure sur les souffrances des communautés de Tétouan, Fez et Méquinez, d'une façon générale. La *Kinna* de David b. Aron ibn Housseïn, qui a mis son nom en entier au commencement de ses strophes, répétant certaines lettres jusqu'à deux fois, entre bien plus dans les détails.

Notre poète commence sa description des souffrances des Juifs par Méquinez sa patrie, quoique ce fût Tétouan, où Mouleï Jezid se fit proclamer souverain d'abord, qui eut à supporter les premiers effets de sa colère. C'est à la fin d'avril [3] que la catastrophe atteignit la communauté. L'ordre de piller les maisons des Juifs avait été donné par les autorités. Aucune cachette ne fut à l'abri de la rapacité de la soldatesque. Les synagogues et les maisons particulières furent livrées simultanément à la cupidité des pillards. Le pillage continua jour et nuit, jusqu'à ce que les maisons fussent tout à fait vidées. Les malheureux étaient surtout affligés de voir les rouleaux de la Loi enlevés des synagogues, outragés et lacérés pour servir aux usages les plus vils. Les pillards n'épargnèrent même pas les trésors littéraires de la Mellah de Méquinez qui n'avaient guère de valeur pour eux. Des savants voient leurs travaux, fruits de leur labeur et gages de leur renommée, emportés et livrés sans merci à la destruction. Privée de moyens de subsistance, la communauté se trouva bientôt en proie à la famine, et ceux qui les avaient dépouillés eurent l'ironie de les expulser comme mendiants. Les chefs de la communauté furent frappés

[1] Zedner, *l. cit.*, 226, note 9.
[2] *Z. D. M. G.*, L, p. 238 et suiv.
[3] Le mercredi 14 Iyar, comme l'indique le poème.

Digitized by Google

plus durement ; ils furent menacés dans leur vie, mis aux fers et jetés en prison. On les punissait ainsi pour avoir refusé de trahir le père du nouveau sultan et de prêter assistance au rebelle. Pourtant, en dépit de ces cruelles souffrances, la communauté eut la consolation de n'avoir à déplorer ni mort ni viol. Quelques-uns des pillards paraissent même avoir été punis de leurs excès : on les pendit aux portes de Méquinez. C'étaient sans doute les meneurs de ces forcenés.

Nous connaissons par Romanelli les noms des communautés qu'Ibn Housseïn et Almâlih ont omis de nommer : ce furent Maroc, Arzila [1], Alkazar, Laragi, Rabad, Mogador; aucune ne fut épargnée [2]. La dévastation se répandit à travers tout le pays comme un incendie. Des prodiges de foi et de fidélité inébranlables se révélèrent partout, mais la lâcheté et le désespoir exercèrent aussi leur action. Tous ne restèrent pas fermes à l'heure du péril. A côté des héros et des martyrs, il y eut des renégats qui acceptèrent l'Islam pour sauver leur vie [3].

Nous sommes renseignés sur Tétouan, « la reine des cités », comme on l'appelait, par la lettre qu'un fils d'Abraham b. Juda Kouriyat avait écrite au charbon sur une feuille de papier et avait fait parvenir à Mogador [4]. L'intercession d'un Tâlib, membre du clergé, auprès de Mouleï Jezid avait détourné à temps la calamité de la communauté de Tétouan, déjà vouée à la destruction.

Les renseignements que l'élégie d'Ibn Housseïn nous donne sur le sort de la communauté de Fez sont inédits. Ici la férocité des persécuteurs atteignit son comble. Si dans d'autres endroits ils furent poussés par la cupidité, qui, une fois satisfaite, s'apaisa, ici ce fut uniquement la haine religieuse qui sévit, ne reculant même pas devant la violation des tombes et la sainteté des temples. On visait surtout les synagogues juives. Pillées et saccagées, elles furent encore transformées en écuries. Ensuite, on livra assaut aux cimetières. Les monuments funéraires furent renversés, les tombes remuées et les cadavres arrachés des fosses. Comme jadis le prophète Ezéchiel, le poète demande en présence des ossements dispersés : « Ces ossements revivront-ils ? » Les terreurs annoncées pour l'ère messianique avaient fondu sur les malheureux ; ils

[1] C'est là la communauté au sujet de laquelle Don Isaac Abravanel correspondit avec Yehiel de Pise ; voir אוצר נחמד, éd. Blumenfeld, II, 66, et Kaufmann, *Revue*, XXVI, 84.

[2] Cf. M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, VIII, p. 46 et suiv. d'après les indications de Romanelli.

[3] Romanelli aussi rapporte au sujet de Mogador, *ibid.*, p. 67 : היראה גברה בלב הרבה מהם על אמונתם וימירוה.

[4] *Ib.*, p. 64.

Digitized by Google

avaient vu les signes précurseurs de l'arrivée du libérateur, mais le Messie n'était pas encore venu. Malgré tout, l'espérance éclate à la fin de cette élégie en un cri de joie qui annonce l'allégresse et les triomphes de la justice victorieuse, du lumineux avenir.

D. KAUFMANN.

קינה כי׳ אנוכי דוד בן אהרון בן חסין חזק אמיץ
אמיץ קוננתי בש׳ תקן לפק על כמה מדינות
שנשללו בשנה ההיא בעוה״ת מי זה במר

בשנת נתק לפרט קטן ניתק הדר עיר מכנאסה
ויקם ה׳ שטן לשלומה פרץ בה פרצה
בלשת לעיר נכנסה [1]
בשנה

אל עוברי דרך אקראה
הרעה הזאת הבאה

מי שמע כזאת מי ראה
כבצע הזה לא נעשה [2]

איך כלילת יופי בבת
ביום רביעי בשבת

בחודש זיו זיוה שבת
פסח שני לטמא נפשא [3]

ניתן למחבל רשות
חפצו ורצונו לעשות

במאמרה של רשות
מדד לו מדה גדושה [4]

כחוטבי עצים בקרדומות [5]
נגלו להם תעלומות

נתצו בתים פרצו חומות
דבר מהם לא נתכסה. לשלומה

ימים גם לילות שללו
באו פריצים חללו

ישראל בכל פה אכלו [6]
תורת משה מורשה [7]

לילי נזיקים וחבלות
וטריפות בהם כלולות

וקנסות וגם גזילות
עיקור חלדה דרסה [8]

דברי אליה הנביא
עליהם אלדים הביא

נבא עלי ארץ הצבי
לא נפל דבר מהם ארצה [9]

ומה חרי האף הזה [10]
גזזו אותנו כגוזזי

בזוזי בתר בזוזי [11]
עז בת שנתה [12] וכבשה

יצאו בגולה ערומות
מפחד אויב וחימות

נשים יקרות ונעימות
אם על הבנים רוטשה [13]

[1] *Aboda Zara*, 70 *b*.
[2] Allusion à II Rois, XXIII, 22.
[3] Nombres, IX, 6.
[4] *Menakot*, IX, 5.
[5] Jér., XLVI, 22.
[6] Isaïe, IX, 11.
[7] Deut., XXXIII, 4.
[8] *Houllin*, 9 *a*.
[9] II Rois, X, 10.
[10] Deut., XXIX, 23.
[11] *Sanhédrin*, 94 *a*.
[12] Nombres, XV, 27.
[13] Hos., X, 14.

Digitized by Google

דלתי שערי פתחים
וספרי תורה שטוחים

בעינינו הן ראינו
לחם אליהם שאלנו

ענו אמרו בחימה
אוי לה לאותה כלימה

אוי לעינים כך ראו
על כתף ראשם ישאו[4]

הכו אותנו עד חרמה
מכה רבה ועצומה

ראשי העדה גבירים
בשלשלאות קשורים

נוטפים ירבו על זוחלים[8]
היו עניים ודלים

חבל עליהון דאבדין[10]
ספדיא עליהון ספדין[12]

סעוד אגדיל כל הימים
אין קונה להם בדמים

יגוז וימרום כל שערו
חכם יבין לאשורו

יריעות ספרי התורה
עלי זאת שקים אחגרה

נורא בעם דם נשפכה
אל אלהים ה׳ ככה

חמרא בטש שרגא[18]
ורמא עליהו כרגא

זכור תזכור ותשוח
ואלך קודר מיחוח

קוינו טוב והנה רע
גזר דין נגזר לא נקרע

נתחו אותם לנתחים
כמחצלת פרושה[1]

חלקו להם בגדינו
עד כזית עד כביצה[2]

כי אין בידם מאומה
ואוי לה לאותה בושה[3]

ספרי קדש חוצות מלאו
עד לא יוכלו מלט משא[5]

בשאט נפש ביד רמה
לא זורו ולא חובשה[6]

חבשו בבית האסורים
לבזה וגם לשמצה[7]

על עשירי עם גדולים
כלתה פרוטה מכסא[9]

כסף זהב איזמרדין[11]
בתר דנבא אזלה רישא[13]

על חיבורי החכמים
ספרי פרישה ודרישה[14]

כל מחבר על חיבורו
נסרחה חכמה נמאסה[15]

עשו מרצופין בתפירה
ובאפר אתפלשה[16]

בערה ולא שככה
לארץ הזאת על מה עשה[17]

שם את ישראל לחגא
עד בלי קצבה וקציצה

עלי נפשי[19] לא תנוח
אין תנועה אין הרגשה

רב צער וגדל פרע
והנה הנגע ששה[20]

[1] Jer. *Beça*, v, au commencement.
[2] *Pesahim*, III, fin.
[3] *Baba Batra*, 75 *a*.
[4] Isaïe, XLVI, 7.
[5] *Ibid.*
[6] *Ib.*, I, 6.
[7] Ex., XXXII, 25.
[8] *Mikvaot*, V, 5.
[9] *Sanhédrin*, 97 *a*.
[10] *Sanhédr.*, 111 *a*.
[11] = איזמרגדין, émeraude.
[12] Comp. *Taanit*, 5 *b*.
[13] Comp. *Tosefta Taanit*, II.
[14] *Pesahim*, 22 *b*, et allusion au livre connu sous ce titre.
[15] Jér., XLIX, 7.
[16] *Ibid.*, VI, 26.
[17] Deut., XXIX, 23.
[18] *Sabbat*, 116 *b*.
[19] Lament., III, 20.
[20] Lév., XIV, 39.

Digitized by Google

אחרי זאת רע מצאנו — צרות רבות סבבונו
לחם אזל מכלינו — כסות בקרה לא נמצא[1]

מרבדים טובות חשובות — חליפות שמלות רבות
את הכל לקחו לרבות — כלי בית וכלי קופסא[2]. את

צדק וישר משפטו — כי עוונתינו הטו
הרבינו מאד לחטוא — ומכתינו אנושה[3]

ציה האל חסדו לנו — לא נהרג א[חד] ממנו
נשים ובתולות לא ענו — לא היתה בזה קדשה[4]

אחרי ימים של צער — חמת מלך כאש בער
תלה אנשים בשער — מיתה משונה מאד קשה[5]. תלה

מי מעין עיני יזובו — על מדינות שנחרבו
כסוכת כרם נחשבו — וכמלונה במקשה[6]

יחד בערי המערב — הזיק מחש שרף ועקרב
ואורם חשך וערב — היו לקמיהם לשמצה[7]

צר ומצוק מצא אותם — עד מהם[8] המירו את דתם
ומהם מסרו נשמתם — על קדושת רם ונשא.

ילדה אגביר וקינות — על [illegible]ואן שרת מדינות
ממנה התחיל פורענות — ותהלך אש ארצה[9]

מר אצרח על העירה פאס — דל כבודה הודה אפס
מקור משחת מעין נרפש — כי הוציא אותם החוצה[10]. מקור

ידוו הדוים עליה — על בתי כנסיותיה
אבלו ענו פתחיה[11] — קינה כאלמנה אשא[12]

צר ואור חשך בם[13] להיות — רפת של סוסים עשויות
בתים היושבים בנויות — אוצר לכלי מחרישה. בתים

דברו בגאות פימו[14] — אויבים לנתק מוסרותימו
בהמיית ימים ידמו[15] — את נאות יעקב נרשה[16]. בהמית

ועברתם כי קשתה[17] — צרפת ממארת פשתה
בארצות החיים היתה — יד נטויה זאת עושה. בארצות

דופק וגולל חפרו[18] — ועד היסוד ערו ערו[19]
להוציא המת מקברו — חרפה שברה לבי אנושה[20]

[1] I Sam., IX, 7, et Job, XXIV, 7.
[2] *Menahot*, 41 *a*.
[3] Jér., XV, 18.
[4] Lament., V, 11, et Gen., XXXVIII, 21.
[5] *Berachot*, 8 *a*.
[6] Isaïe, I, 8.
[7] Exode, XXXII, 25.
[8] = Quelques-uns.
[9] Exode, IX, 23.
[10] Prov., XXV, 26, et Gen., XIX, 17.
[11] Lament., I, 1.
[12] Isaïe, III, 26.
[13] *Ib.*, V, 30.
[14] Ps., XVII, 10.
[15] *Ib.*, XVII, 12.
[16] Lament., II, 2, et Ps., LXXXIII, 13.
[17] Gen., XLIX, 7.
[18] *Houllin*, 72 *a*.
[19] Ps., CXXXVII, 7.
[20] *Ib.*, LXIX, 21

Digitized by Google

בדברי סופרים זאת היתה לי בעי איניש רחמנותא
עד לזיבולה בתריתא[1] מענ׳ על זאת נבקשה. עד

רחמים ירבה ועתירה לעת מצוא זו קבורה[2].
משום בזיוני וכפרה[3] מצא אותם טובה מצא[4]. משום

איש הרעלה על דעתו ישפוך אלוה בחמתו
על מתים שכבר מתו[5] ועוונם כבר נרצה[6]

הן מארד הרבה מר לי מר על כל צדיק חסיד גמר
איכה תוך קברו לא נשמר מן הראשונות זו קשה[7]. איכה

רצון מאל חי יתעלה למתים יעשה פלא[8].
תחיינה עצמות אלה עצם אל עצמו הגישה[9]

נקוה ארוכה להם בשר וגידים עליהם
ורוח יבוא ביניהם ויהיו בריה חדשה

חבלי משיח ראינו ולא רץ לבוא אלינו.
כל היום אליו קוינו בחשיקה בחפיצה

זכור אל תפר את בריתך והצל הצל עמך[10]
עשה למען תורתך הטהורה הקדושה

קדוש אלהי אברהם למה תהיה כאיש נדהם[11]
מתי מלך ככפיר ינהם[12] ואתה אל רם ונשא[13]

חובה מושלת עלינו להתפלל אל מלכנו
בשלומו יהיה לנו גילה רנה וגם דיצה[14]

זה היום עשה ה׳[15] שלח את קנאי(ן)[ר]
קנא אליהו יראו עיני גוי אל גוי חרב לא ישא[16]

קדוש ישראל מבטחו מהרה ישלח משיחו
יראו רשעים ישמחו וכל עולה פיה קפצה[17]

תם

[1] *Berachot*, 8 *a*.
[2] *Ibid.*, 8 *a*.
[3] *Sanhéd.*, 46 *a*
[4] Allusion à Prov., XVIII, 22.
[5] Eccl., IV, 2.
[6] Isaïe, XL, 2.
[7] *Sota*, fin.
[8] Ps., LXXXVIII, 11.
[9] Ez., XXXVII, 3.
[10] Exode, V, 23.
[11] Jér., XIV, 6.
[12] Prov., XX, 2.
[13] Isaïe, LVII, 15.
[14] Jér., XXIX, 7, et allusion à la dernière des שבע ברכות.
[15] Ps., CXVIII, 24.
[16] Isaïe, II, 4.
[17] Ps., CVII, 42.

Digitized by Google

MANUSCRITS DU SUPPLÉMENT HÉBREU

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Les mss. orientaux de la Bibliothèque nationale ont été décrits dans un nouveau catalogue, et le catalogue des mss. hébreux occupe le premier rang par ordre de date. Depuis que cette publication a eu lieu (en 1865), le fonds hébreu s'est augmenté de 71 volumes, par suite de dons ou acquisitions. Plusieurs d'entre ces mss. méritent une description, en raison de leur importance; pour le reste, une mention du titre suffira.

Nos 1314-5 : Bible, en 2 vol. in-4°, déjà décrite ici [1]; 222 et 220 ff. — Il convient d'ajouter à notre description que la Bible similaire dite « de Soria », qui contient une curieuse généalogie reproduite dans notre ms., a été signalée pour la première fois, en 1868, par Éliézer Aschkenazi, de Tunis, dans le *Libanon* (V, 180) ; ce dernier avait publié le texte de la soi-disant généalogie.

N° 1316 : « 300 mots hébreux identifiés avec leur équivalent dans les langues modernes », par Philippe Sarchi (Paris, 1826, in-8°). — Donné par la Société asiatique. — In-4° de 18 ff.

Nos 1317-18 : L'Ancien Testament en syriaque, écrit en caractères hébreux, par Arnold Boot. Cette copie a été faite sur l'exemplaire de Jacques Usher, archevêque d'Armagh, en 1653. Boot a ajouté les variantes des autres versions. — In-fol. de 526 et 299 ff.

N° 1319 : Trois tableaux contenant les principes de la grammaire hébraïque. Le 1er est intitulé « Tabula prima quæ est de lectione hebraica » ; le 2e : « tabula secunda quæ est de verbis hebraicis » ; le 3e : « tabula 3a quæ est de affixis hebraicis ». — Du dernier siècle, in-4°.

N° 1320 : Deux phylactères (tefillin) sur parchemin (dans un écrin en soie blanche).

N° 1321 : עט סופר, « plume du scribe », formulaire d'actes divers,

[1] *Revue*, XXXVI, 112.

Digitized by Google

contrats de mariage, divorce, tutelle, achat ou vente, location, adjudication, prestation de serment, renonciation, testament, etc., selon les formules établies par les rabbins de Fez et de la contrée (Maroc). Cette série de textes a été commencée à Méquinez, le premier jour de la néoménie de Schebat 488 (= 1728) et achevée le 19 Adar suivant, par un écrivain qui a apposé seulement ses initiales א״ב׳. — Après la table détaillée de ces textes, en six colonnes, un passage du Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 88), avec les Tossafot, est longuement commenté. Ce morceau est suivi de trente types, טופס, de décisions rabbiniques, dont les dix premières manquent; les nos 11 à 18 sont écrits en judéo-espagnol. — Au f. 49*b* se trouve une liste de localités africaines, reproduite et identifiée ici récemment[1]. — In-4° de 61 ff.

N° 1322 : Pentateuque, suivi des Haftarot et des cinq Meghillot. Copie datée de l'an זכרון יהא לי, soit 339 (= 1579), non 283 (= 1523), comme le dit par erreur une mention ms. — Donné par feu James-Ed. de Rothschild, en 1876 (classé dans la Réserve). — In-12 de 504 p.

N° 1323 : Rouleau d'Esther, rouleau sur vélin, dans un étui en or — Don du même. (Réserve.)

N° 1324 : Rouleau contenant la première partie des Haftarot; 26 col. fol. — Ce ms. et les huit suivants proviennent du Yémen (d'après l'inventaire, ils ont été achetés à Constantinople et cédés à la B. N. par M. A. Goupil).

N° 1325 : Le livre d'Isaïe. Chaque verset du texte hébreu, pourvu de la vocalisation babylonienne, אשורי, est suivi de la paraphrase chaldéenne et de la version arabe. Cette version est celle de R. Saadia Gaon (nonobstant l'assertion contraire émise par l'inventaire de ces mss.); voir la description de ce ms., donnée par feu Joseph Derenbourg, préface hébraïque du t. III des *Œuvres de Saadia* (1895). — In-fol. de 128 ff.

N° 1326 : Pentateuque. — A la fin se trouve un feuillet contenant un fragment de la version arabe. — In-4° de 236 ff.

N° 1327 : *Idem*. — En tête du volume, un traité de grammaire hébraïque en langue arabe, écrit en caractères hébreux, dont le commencement manque. — In-4°, 276 ff.

Nos 1328-9 : Pentateuque en deux volumes. En tête du premier volume une grammaire hébraïque dont le commencement manque. Ce traité est suivi d'une dissertation sur l'ordre des livres qui composent la Bible. A la fin du même volume, on lit les observations grammaticales de מהרי״ץ. — In-4° de 186 et 160 ff.

N° 1330 : Livre de prières à l'usage des Juifs du Yémen. — Dans l'avant-propos à son « Manuel du lecteur[2] », Joseph Derenbourg donne une idée sommaire de ce Rituel très curieux. Tous les préceptes relatifs aux prières et aux usages ordinaires de la vie juive sont rédigés en arabe. Les prières elles-mêmes sont ponctuées d'après

[1] *Ibid.*, XXXV, 306.
[2] *Journal asiatique*, 1870, II, 310.

Digitized by Google

le système babylonien, tandis que les chapitres de l'Ecriture sainte insérés dans le Rituel portent la ponctuation palestinienne (ordinaire). — In-4° de 218 ff.

N° 1331 : Autre exemplaire du même Rituel, mais plus complet et plus correct, rapporté du Yémen par M. Joseph Halévy. — In-fol. de 325 ff.

N° 1332 : *Idem*, un peu défectueux en tête et à la fin ; plusieurs feuillets sont mutilés. — In-fol. de 156 ff.

N° 1333 : Haggada, avec miniatures, longuement décrite par nous dans le *Journal asiatique* (février 1892, p. 172-185). Ecriture rabbinique du xve siècle. — In-4° de 40 ff.

N° 1334 : Explication du commentaire de Raschi sur le Pentateuque par Juda b. Salomon, de Tlemcen. Voici le titre hébreu complet : באור לפ׳רש׳י שביאר הרר ר׳ יהודה נרו ברכה ר׳ שלמה כלץ וקראו משיח אלמים. A la fin de la préface, on lit la mention de l'achat fait par שמנו פחז ב׳ דאנן. Le volume a été écrit par Juda כלץ[1], l'an 200 (= 1440) selon un chronogramme, et continué l'an 201 par Soliman, fils de R. Yifrah יפרח ס״ט, à Tlemcen, pour un jeune homme בחור nommé עלל ב׳ כבוד ר׳ ישעיה ב׳ סדון ס״ט. — In-4° de 141 ff.

N° 1335 : Plusieurs parties des Hagiographes, savoir : Psaumes, Proverbes, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, en hébreu, en chaldéen et en arabe. Maintes parties sont pourvues d'un commentaire en arabe ; avec le Cantique, on lit un commentaire qui semble être l'original d'une version hébraïque attribuée à Saadia et imprimée à Francfort-sur-O. en 1777. L'Ecclésiaste est suivi d'une explication très étendue par un autre auteur. — In-fol. de 137 ff.

N° 1336 : Extraits du נור אלצלם « clarté de l'ombre », explication du Pentateuque en hébreu et en arabe, composée par Nathaniel b. R. Yeschoua en 1327. Ms. incomplet venant du Yémen. Voir mss. de la Bodléienne, n° 2346, et l'analyse faite par Alexandre Kohut dans ses *Notes on a commentary to the Pentateuch*, p. 9, à la suite du Rapport du séminaire israélite de New-York, 1894. Cf. *Jew. Quarterly Review*, III, 604 ; IV, 164. — In-4° de 228 ff.

N° 1337 : Trois traités du Talmud Babli[2] : 1° *Baba Batra ;* 2° *Aboda Zara ;* 3° *Horaïot*. En marge du premier traité, on a commencé à transcrire des notes et des variantes, intitulées : les unes תוס׳ רש׳ב׳ם, les autres גרסת רשי. Le propriétaire du ms. se nommait : הצעיר ינון אבן שמש, sa signature, en grands caractères carrés, est au bas du f. 2 *a*, et l'on retrouve ce nom en cursive orientale presque illisible, à la fin du volume, f. 213 *b*[3]. — In-4° de 213 ff.

N° 1338 : Paraphrase arabe, en caractères hébreux, de la Genèse, jusqu'au chap. XLI inclus ; rimée par quatrains. Ce poème n'a pas dû aller plus loin, puisqu'au fol. 82 *a* il n'y a qu'un quatrain, tandis que

[1] Voir *Revue*, V, 47 et 314 pour ce mot.

[2] Non « livres de la Mischna », comme un relieur, mal guidé, l'a mis à tort sur le dos du volume, en 1882.

[3] *Revue*, VI, 158.

Digitized by Google

le reste de la page et le f. 82 *b* sont blancs. — Au dernier fol., le recto est blanc ; au verso, on lit, en caractères rabbiniques, les mots suivants : אני הצעיר... (משה?) דאנה ב' מרדכי דאנה ס"ט ; puis, au dessous : אני הצעיר מרדכי דאנה ס"ט, probablement le fils du précédent, qui selon l'usage juif portait le nom de son grand-père. Finalement, on lit la protestation suivante, d'une orthographe et d'un style douteux : אני ראיתי אנשי רעות שלוקחים ספר בלי מעות רק בחמש אצבעות על כן בתי (*sic*) אני וכתבתי שמי על ספרי הצעיר וזעיר מכול כנה זעיר יוסף בן מרדכי דאנה ס"ט. — In-8° de 93 ff.

N° 1339 : ס' חדושין Novelles sur *Ketoubot*, par Elie b. Hayyim. Edité avec les *Consultations* שו"ת, du même auteur, par Isaac de Domo Léon. Constantinople, sous le règne d'Ahmed (un peu avant 1618). — In-4° de 158 ff.

N° 1340 : מעני אלנפס « Réflexions sur l'âme », arabe en caractères hébreux, par Bahya ben Joseph ibn Paqouda (M. Is. Broydé en a publié une version hébraïque à Paris, en 1896, in-8°). — In-4° de 81 ff.

N° 1341 : Recueil de plusieurs traités de philosophie et de théologie, savoir : f. 1 à 62 *b*, ס' אמונות « Traité des croyances », de Saadia ; f. 63 *a* à 66 *a*, ביסודות « des fondements » du monde, par Isaac Abravanel ; f. 66 *b*, הדרושים הטבעיים « cours de physique », par Moïse Narboni ; f. 67 *b*, באיכות מציאות העולם « de l'Origine de l'existence du monde », par Ibn-Roschd (Averroès), et d'autres questions de philosophie aristotélicienne (l. VII et VIII) ; f. 98 *a*, ס' הצמחות « des plantes », attribué à Aristote ; f. 103 *a*, ס' הערה על דרך ההצלחה, par Abou Naçr al-Farabi ; f. 126 *a* : petit traité « sur la préexistence des âmes aux corps », par Salomon (ibn Gebirol), ou « l'auteur du *Keter Malkhout* », dit une note marginale, en caractères rabbiniques. Puis on lit, en cursive judéo-allemande : ול"נ שהחכם הוא ר' יעקב אנטולי וכ"י מהשיר בסופו הקול קול יעקב « il me semble que ce savant doit être R. Jacob Anatoli ; car le ms. à la fin du poème révèle le style de Jacob ». Cette note moderne est signée des initiales ר"ק. N'est-ce pas l'abrégé du nom de Raphael Kirchheim ? F. 127 *a*, עולם קטן « le microcosme », traité composé par Moïse ibn-Tibbon. En marge, une note moderne émanant du même critique avertit « de ne pas confondre ce traité avec un livre homonyme, le microcosme, composé par R. Joseph b. Çadiq, traduit de l'arabe en hébreu. » — In-fol. de 130 ff.

N° 1342 : Rituel juif en langue italienne, écrit en caractères hébreux avec points-voyelles. Ce ms., légèrement défectueux en tête, a des rubriques multicolores, ornées d'enjolivements qui permettent d'attribuer ce petit volume au XVe siècle. Un *Siddour* similaire, en langue italienne et caractères hébreux, a été décrit par M. Leonello Modona, dans le *Vessillo isr.*, 1887, p. 76-80 et 110-114. — In-12 de 85 ff.

N° 1343 : עץ חיים « arbre de vie », traité de théologie et de philosophie par Aaron b. Elie, auteur caraïte du XIVe siècle (publié à Leipzig, en 1841). — In-4° de 193 ff.

Digitized by Google

N° 1344 : לוח מאמרי עין ישראל « Sentences tirées du Talmud et des Midraschim, disposées par ordre alphabétique et compulsées par Eliézer fils d'Isaac Rieti. Ecrit à Modène, l'an 5496 de l'ère de la création » (= 1736). Au bas de ce titre, on lit : מאתי הצעיר רפאל פאדובה אסירמידי. Ce dernier nom doit probablement être lu : Sermide, mot que l'on trouve tout à la fin du volume, écrit en italien. Une courte préface indique l'objet de ce double Index, qui renvoie par paragraphes (סימנים) au recueil עין ישראל, et par chapitres avec fol. au בית ישראל. A la fin, six versets des Psaumes donnent en acrostiche le nom Eliézer (celui de l'auteur). — Sur la dernière page, on lit : « Leon Dauid Canc^o ». Puis : « Questo libro è mio io Gur Arie Padoua. » — In-8° de 65 ff.

N° 1345 : ס' חלקת יעקב « La part de Jacob », commentaire sur *Bêça*, par R. Jacob Hamburger, l'auteur moderne du קול יעקב (XVIIIe siècle). — In-fol. de 30 ff.

N° 1346 : Diverses notes et copies de Beer Goldberg, la plupart imprimées. — In-8° de 52 ff.

N° 1347 : Recueil comprenant six articles[1], savoir : 1° f° 1 *a*, ס' מלת הגיון, traité anonyme de logique, avec traduction espagnole, en 14 sections ; 2° f° 17 *a*, les 32 règles d'interprétation talmudique de la Bible, par R. Ismaël ; 3° f° 19 *a*, des extraits d'un livre הליכות עולם לר"א ; 4° f° 21 *a*, explication des termes et des langages usités dans les controverses talmudiques ; 5° f° 35 *a*, liste des auteurs de la Mischna, ou tannaïtes ; 6° f° 37 *a* jusqu'à la fin, introduction de Maïmonide à la 5e section de la Mischna *Kodaschim*. — In-4° de 41 ff.

N° 1348 : כנפי יונה, traité de Kabbale, par R. Menahem Azariah de Fano, en quatre parties. Il manque au commencement le § 1 et la moitié du § 2 ; à la fin, depuis le § 3 du livre IV. Ecrit par R. Petahia b. Benjamin de Bomsela l'an 408 (= 1648). Imprimé à Goritz, en 1786. — A la fin, en quatre pages, un article intitulé המקרא והמכתב, les avantages de savoir « lire et écrire », par le caraïte Joseph b. Moïse b. Juda Bagar Cohen. — In-4° de 98 ff.

N° 1349 : Pentateuque, avec la paraphrase chaldéenne, et en marge le commentaire de Raschi. Tout le commencement manque, jusqu'au milieu de la Genèse, chapitre XXXVIII. A la fin on lit : וזה ספר בלי חפר ללוי והיה לחלק חלת חיים ארוכה. Dans le dernier mot, les quatre lettres ארו et ה sont ponctuées, ce qui donne l'an (5)212 (= 1452), ou si l'on compte à part le ה pour 5000, on a 5207 (= 1447). — In-4° de 266 ff.

N°s 1350-51 : Une partie des bulletins qui ont servi à rédiger le Catalogue imprimé des mss. hébreux (transcription Zotenberg). — In-4° de 352 et 200 ff.

N° 1352 : Fragment de I Chroniques, XXIV, à II, ch. VII. — In-8° de 8 ff. à 2 col.

[1] Non trois articles, comme l'inventaire ms. le dit trop sommairement.

Digitized by Google

Nos 1353-4 : Rouleau d'Esther, deux exemplaires.

N° 1355 : Fragment du Pentateuque, provenant d'un rouleau liturgique (roulé).

N° 1356 : Recueil hébraïco-persan, comprenant trois parties : 1° Relation en vers persans (caractères hébreux) des persécutions des Juifs sous le règne de Schah Abbas II ; le commencement de l'introduction manque, et il y a une lacune après le fol. 2; 2° Relation en vers persans de semblables persécutions sous le règne de Mahmoud Ashraf et de Thahmasp par Babai b. Ferhâd ; 3° *Azharot* (Ihtirâz Nameh) en persan, par Moïse b. Isaac, et *Azharot* pour le premier jour de la fête de Schebouot en hébreu et persan. La fin manque. — In-4° de 190 ff.

N° 1357 : ס' תולדות ישו הנוצרי, « Histoire de Jésus le Nazaréen », en judéo-allemand. Imprimé. — In-4° de 25 ff.

N° 1358 : ס' ידיעות האדם « Traité des connaissances humaines », commentaire sur des sentences morales de la Bible et du Talmud, ainsi que sur le Zohar, composé en judéo-allemand. En tête de la première page, le titre est inscrit en caractères carrés, ainsi que les rubriques ; mais tout le texte courant est en écriture cursive. Le ms. est complet, avec un dernier feuillet blanc ; pourtant on ne voit nulle trace du nom de l'auteur ou du copiste, qui a dû être — d'après le langage — un rabbin de l'Alsace du dernier siècle. — In-fol. de 58 ff.

N° 1359 : Pentateuque hébreu, avec version arabe par Saadia Gaon. Commence au Lévitique. — In-fol. de 204 ff.

N° 1360 : ס' השרשים « Livre des racines », lexique par R. David Qamhi. Imprimé. — Au deuxième feuillet préliminaire, on lit un acte de vente : מודה אנכי ריקה אשת כמ"ר אברהם בכ"ר שמואל ברוך ז"ל מפייבי (Pieve) הדרה עתה בפיראראא כמו שהיום יו' א' ז' נובייי' (Novembre) מכרתי לר' נחמיה יזיראא [1] ב'כ'מ'ר משה ז"ל מן האדומים זה הס' משרשים ברשות ובהסכמת ישראל אחי יזיראא מכירה חלוטא שריראא וקיימת וקבלתי מיד ר' נחמיאא הנ"ל דמי שוויה ומסרתי לו דמי אונאה ועלי לסלקו ולפצותו מכל טענה וערעור אשר יבוא לו בסבת המכירה הזאת מן היום הזה ועד עולם וכן איש ישראל הנ'... הכותב נודה לר' נחמיה הנ"ל ואשתעבד אני לו גופי וממוני בכל מקום שאהיה לקיים לו את המכירה הזאת ולסלקו מכל טענה וערעור אשר יבא לו מצד מי שיהיה בסבת המכירה הזאת מן השרשים הזה.

אני ישראל ית' בכמר יונתן ישראל מלוטראה (Voltera ?) מודה ומאשר ומקיים כל הכתוב ליחיאל יזיראא ב'כ'מ'ר שבתי זלההי מנורצי (Norzi).

Puis deux noms, sans doute les témoins : ליאון ב'כ'ר יכוניה ז'ל'ה. עמ' (de Oriente) מאריינטה אליעזר יזיראא ב'כ'מ'ר יהודה.

Enfin, au fol. 1 *a*, le nom d'un propriétaire postérieur : שלי אברהם ב'כ'מ'ר יהוסף. — In-fol. de 299 ff.

N° 1361 : לקוטים חדשים « Nouveaux extraits », traité de Kabbale par Isaac Loria. — L'auteur est sans doute un disciple du maître cabbaliste, dont il a recueilli les leçons, puisqu'au f. 79 *a* le disciple,

[1] Abréviation fréquente de יראה זרע יאריך ימים א'.

Digitized by Google

oubliant son rôle de copiste modeste, dit : משם ר׳ח׳ר׳ ז״ל [1]. D'autre part, f. 83 *a*, on lit ces mots : אלו החדושים לקטתי מכתבי הר״ן ז׳צ׳ל שהם מהרב פנצירי ז׳ל׳ה׳ה (? Pensiere). — In-8° de 86 ff.

N° 1362 : כנף רננים, autre traité de Kabbale, provenant de la même école. La préface, f. 4 *a*, contient une phrase qui renseigne sur le nom de l'auteur et le lieu de rédaction : ובראותי אני הצעיר אברהם... הר״ר מרדכי זלה״ה אזולאי פה חברון... נרו בן לא״א... L'auteur explique en passant maints détails du rituel. — In-8° de 115 ff.

N° 1363 : ספרא דצניעותא Commentaire sur le « livre du mystère », une des parties du Zohar, par Isaac Loria. En réalité, le titre général du volume est plus vague : כ׳ הדרושים לאר״י בקצור « interprétations [cabbalistiques] d'Isaac Loria, en abrégé ». Au-dessous du titre, on lit : ובסוף הס׳ תמצא סימנים לאשר נמצא מפוזר בדברי האר״י זלה״ה ממה ששייך לס׳ דצניעותא. « A la fin du livre, on trouvera les index des explications disséminées dans les enseignements de feu Isaac Loria, concernant le *Sifra di-Çeniouta*. » A la fin de l'œuvre complète, après un grand nombre de pages blanches, on retrouve, en effet, le titre de cet index; mais celui-ci est à peine ébauché et se compose d'une ligne. Ecriture orientale. — In-8° de 96 ff.

N° 1364 : Recueil composé de quarante-sept opuscules cabbalistiques, en écriture rabbinique, savoir : f° 1 *a*, דרוש אדם קדמון; f° 16 *b*, ד׳ אוזן חוטם פה; f° 18 *a*, ד׳ מטי ולא מטי; f° 22 *a*, אדרת האזינו; f° 30 *a*, ד׳ עבור; f° 32 *b*, ד׳ א׳ב׳ר׳ע׳; f° 35 *a*, הפרש שבין אצילות לבי״ע; f° 36 *b*, רפח ניצוצים; f° 38 *a*, סוד מיין נוקבין; f° 40 *a*, זעיר אנפין; f° 44 *a*, מ״ב זווגים; f° 45 *b*, זעיר ונוקביה; f° 46 *b*, מוחין דקטנות; f° 50 *a*, הגדלת ז״א; f° 51 *a*, ענין היניקה; f° 52 *a*, עבור שני; f° 53 *a*, מוחין דז״א; f° 54 *b*, ד׳ הצלם; f° 55 *b*, יריד׳ החסד; f° 56 *a*, בריאת המלכות; f° 58 *a*, ד׳ אטבח; f° 59 *b*, פרצוף לאה; f° 61 *a*, ענין ירושה; f° 61 *b*, שם הויה; f° 62 *a*, אות ס׳ וכ׳; f° 63 *a*, מדה ומשקל; f° 64 *a*, דין אונאה; f° 65 *a*, זווג זון; f° 66 *b*, א״ה ...; f° 88 *a*, קשר האר״י. — In-8° de 93 ff.

N° 1365 : Commentaire de Raschi sur le Pentateuque. Incomplet de la tête et de la fin : commence au chap. II de l'Exode, et s'arrête à Deutéronome, XXIX. — In-4° de 159 ff.

N° 1366 : Œuvres diverses d'Aristote, f° 1 *a* à f° 60 *a* : Résumé (ou petit commentaire) de la physique d'Aristote par Averroës, traduit de l'arabe par Moïse b. Samuel b. Juda ibn Tibbon. Manquent les deux premiers livres et le commencement du troisième ; f° 60 *b* : du ciel et du monde, par le même ; f° 105 *a* : de l'existence et de la déperdition ; f° 123 *b* à f° 179 *b* : météorologie ; la fin manque. — In-4° de 179 ff.

N° 1367 : ס׳ תהלות, Commentaire sur les Psaumes, par Abraham b. Méir ibn Ezra. Ecriture rabbinique. Imprimé. — Sur la feuille de garde on lit : « Questo codice ricevetti dal Pr^r Luzzatto in cambio, il giorno 27 Maggio 1845. — J. Pardo. » — In-4° de 115 ff.

N° 1368 : עבודת הפדיון « Cérémonial du rachat » [des premiers-nés],

[1] A ce moment, le disciple rédige pour son propre compte.

Digitized by Google

tel que l'ont prescrit les rabbins anciens et modernes. L'auteur ou copiste, dont on trouve le nom au-dessous d'un titre très détaillé, se nomme הק' חנוך ס'ג'ל; il dit avoir recueilli et transcrit ces règles au grand complet, « à l'usage de son cher gendre, le compagnon d'études R. Jacob b. Neftali Cohen ». Le titre est encadré par trois versets bibliques : 1° Ps., XLIX, 8; 2° Ps., XXV, 22; 3° Ps., LV, 19 (tous commençant par le mot פדה, « racheter », par allusion à ladite cérémonie). Tout autour, en caractères microscopiques, il y a huit noms, avec leurs généalogies. Dans le dialogue qui s'échange entre le Cohen et les parents au moment du susdit cérémonial, les paroles du premier sont écrites en caractères carrés ; les réponses ou les instructions sont en cursive ; la réponse de la mère, en judéo-allemand : מיין זון פ... — Les six dernières pages de ce petit volume (in-24) mentionnent que cette cérémonie a été accomplie pour treize enfants des localités de נובערזיין (Nobersheim), ליכטיבורג (Lichtiburg), אובערביין (Oberbain), פאצהדאריף (Patzedorf), מוציך (Mutzig), Strasbourg, טשאָטפאָן (Chaux-de-Fonds), depuis le 12 Schebat 509 (= 1749) jusqu'au 26 Iyar 524 (= 1764). — In-24 de 12 ff.

N° 1369 : Pentateuque hébreu, avec la version arabe de Saadia Gaon. Complet. — In-8° de 149 ff.

N° 1370 : דורש טוב לעמו Commentaire sur le Talmud, par Mardochée. A la fin, il y a des fragments divers d'un midrasch sur la bénédiction de Jacob, Genèse, XLIX. — In-4° de 234 ff.

N° 1371 : ס' קרנים « livre des rayons », commentaire sur la Massora, par Ahron, de la ville de Cardina (en hébreu קרנים). Imprimé, avec le commentaire de Simson Ostropol (à Zolkiew, 1709). — In-4° de 47 ff.

N° 1372 : שער הגלגול « Section de la transmigration » [des âmes], par Samuel Vital b. Hayyim. Dans la préface, l'auteur raconte avoir projeté un grand résumé de la littérature rabbinique en huit parties. Il donne pour le moment la dernière partie, qui a pour objet de montrer la transmigration des hommes remarquables. — F. 79 *a* : Enumération des vertus de certaines plantes. — F. 79 *b* : L'auteur raconte que de Misr (du Caire) Hayyim Vital est arrivé à Safet le jour de la néoménie d'Adar 5331 (= 1571) pour rejoindre son fils, dans le seul but de l'édifier sur sa descendance spirituelle. — F. 113 *a* : Liste des compagnons d'étude (et sans doute d'initiation cabbalistique) de Hayyim Vital. — F. 119 *b* : קבורות הצדיקים « tombes des justes », c'est-à-dire des hommes célèbres (8 pages). — F. 123 *b* à 124 *b* (fin) : Histoire de l'exorcisme d'une demoiselle Esther, fille de R. יאודה ן' ייסיד, accompli au Caire par Samuel, le jeudi 26 Tamouz 5426 (= 1666). — La copie du ms. n'a été achevée que le jeudi 25 Schebat 5519 (= 1759), à Jérusalem. Signé : (?) הסחר חלץ. — Le fils de l'auteur, Samuel Vital, a revu les diverses sections de l'œuvre, en vue d'une publication ultérieure, faite seulement de nos jours (Jérusalem, 1861). — Au f. 2 *a* on trouve les noms de deux possesseurs successifs, puisqu'on lit d'abord (en écriture italienne) : ניתן לי במתנה מהרב

Digitized by Google

רבי אב"א נר"ו שלום; ensuite, d'une autre écriture (orientale) : ואני הצעיר קניתי אותו לשם טעם הנ"ל בידי לי דמהרי"ץ נרו מאת רב אחאי במה"ר משה זכותא יצו פאריות 15. — In-4° de 124 ff.

N° 1373 : ס' מגלה עמוקות « Le révélateur des mystères », par Nathan Spira (le neveu). (Imprimé à Cracovie, 1627.) — In-4° de 303 ff.

N° 1374 : אור לנתיבתי « Lumière pour *mon* sentier », homélies sabbatiques faites à la Société des Kabronim à Strasbourg, commentaire sur les Haftarot, imitation de Moïse Mendelssohn (אור לנתיבה imprimé à Berlin, 1783, in-12), anonyme. — In-4° de 92 ff.

N° 1375 : Novelles anonymes (*pilpoul*) sur de nombreux passages du Talmud, qui se suivent sans ordre. Heureusement, il y a à la fin un répertoire méthodique par ordre de succession des traités talmudiques. Sur la dernière page se trouve une formule cabbalistique contre le mauvais œil. — Ecriture cursive judéo-allemande, du dernier siècle. — In-4° de 121 ff.

N° 1376 : Recueil de plusieurs opuscules. — F. 1 *a*, Homilétique, résumé de sermons sur le Pentateuque, par Eliahou Spira, fils du Gaon Joseph Iaski. Achevé le lundi 1er Iyar (5)594 (= 1834). — F. 92 *b*, דרוש לרסן הלשון « du beau langage ». — (Nouvelle pagination), f. 1 *a* : Introduction au livre אדרת אליהו, commentaire du même écrivain sur les treize articles de foi. — F. 19 *a* à 22 *b* : שער התפלה « traité de la prière ». — A la fin, il y a des notes additionnelles sur les œuvres précédentes. — In-4° de 27 ff.

N° 1377 : Commentaire sur le אבן העזר, par Jacob Pardo, auteur du commencement de ce siècle, qui a publié une explication du prophète Michée. — In-fol. de 131 ff.

N° 1378 : תורת העולה « Loi de l'holocauste », commentaire sur le Pentateuque, par Neftali Cevi Hirsch. — In-4° de 82 ff.

N° 1379 : באור ס' המופת, commentaire sur les « Démonstrations » d'Aristote, par R. Lévi b. Gerson. — Aux armes du cardinal de Richelieu. — In-4°, 71 ff.

N° 1380 : שרשי השמות « Racines (étymologies) des noms » [cabbalistiques], disposées par ordre alphabétique. Par suite de l'absence du feuillet du titre, le seul manquant, nous n'avons pas le nom d'auteur inscrit sur ce ms. Mais on sait : 1° par Azoulaï ; 2° par le catalogue d'Almanzi, que cette œuvre émane de Moïse Zacuto. Dans le présent volume, cette œuvre a été enrichie d'un grand nombre d'additions à la suite de chaque lettre alphabétique, par un disciple et copiste de Zacuto, qui se contente de donner les initiales de son nom : א"א. — Ecriture orientale. — In-4° de 160 ff.

N° 1381 : Eléments de géométrie d'Euclide ; version arabe, en caractères hébreux. Elle a l'avantage d'être complète, en XV livres[1]. — In-4° de 175 ff.

[1] On ne trouve l'équivalent que parmi les mss. du fonds arabe, n° 2484 ; le même ouvrage dans le fonds hébreu, n° 1099, offre l'abrégé des *Eléments*, en XII livres.

Digitized by Google

N° 1382 : Ary Renan, Atlas de paléographie des langues sémitiques. Paris, 1870, in-1° de 26 ff.

Le n° 1383 ancien est devenu le n° 27 du fonds samaritain.

N° 1383 : Explication mystique du rituel journalier, et סדר י' כפירות « ordre des dix nombres » (cabbalistiques), avec figures. — Ecriture moderne. — In-16 de 111 ff.

N° 1384 : תולדות ישו « Vie de Jésus » ; deux rédactions, 1° fol. 1-20, 2° fol. 21-30. La seconde rédaction n'est qu'une copie de la même œuvre, imprimée dans les *Tela ignea* de Wagenseil. A la dernière page on lit : מצאתי כתוב כי יהודי א' המיר דתו ונקרא שמו בגוים פרא פאולו ונתוכח עם הרמבן זצ"ל בענין האמונה והרב הנ"ל היה קרח וכדי לבזותו אמר לו המומר מבטן מי יצא הקרח והרב השיב לו תכף ומיד וכומר בשמים מי ילדו. Le récit de cette anecdote est suivi de cette observation : « N. B. che nel testo dice הַקָּרַח », signée : B. Firenzi. — La première rédaction, inédite, émane d'un écrivain italien, car saint Paul et saint Pierre sont nommés ס' פאולו וס' פייטרו. Ce petit volume avait été offert à Renan par « un suo ammiratore, Sabato Orvieto[1] ». — In-4° de 30 ff.

N° 1385 : Trois inscriptions tombales en hébreu carré, trouvées à Mantes[2] ; estampage passé au noir, et commencement de transcription de l'inscription phénicienne d'Echmounazar, roi de Sidon.

N° 1386 : Commentaire de Raschi sur le Pentateuque, traduit en judéo-allemand par Sussmann Tulchinsky. Genèse seule. — A la fin, liste et répertoire des mots étrangers employés par Raschi dans cette première partie. — Ecriture contemporaine. 355 p. in-fol.

N° 1387 : ס' אוצרות חיים « Traité des trésors de vie », œuvre cabbalistique par Hayyim Vital. Fait partie de la série signalée au n° 1372. — Ce ms., d'écriture italienne, émanant d'un disciple de Vital, est daté du jeudi 15 Schebat 415 (= févr. 1655). — In-4° de 276 ff.

Enfin, il faut ajouter à cette liste deux mss., placés (par un hasard de reliure) parmi les volumes imprimés de la Bibliothèque nationale. Ce sont : 1° une consultation inédite[3], jointe à un volume de casuistique juive ; 2° une élégie sur Joseph Caro, jointe à l'édition princeps du Zohar[4] (4° A 683 ancien).

MOÏSE SCHWAB.

[1] Ce dernier ms. provient de la bibliothèque d'Ernest Renan acquise en bloc par Mme veuve Michel Lévy et donnée à la Bibliothèque nationale.
[2] Elles ont été publiées ici, *Revue*, XV, 295.
[3] *Revue*, V, 108.
[4] *Ibid.*, IX, 301.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

NOTES SUR LES JUIFS D'ESPAGNE

LES JUIFS DANS LE ROYAUME DE LÉON

Le royaume de Léon, dont le nom est ordinairement associé à celui de Castille, contenait des Juifs, en nombre moins considérable, il est vrai, qu'en Castille et en Aragon, à une époque très reculée, et, d'après les documents, dès le XIe siècle ; il y en avait dans les villes ainsi que dans les petites localités[1]. Les sources relatives aux Juifs de cette province espagnole sont peu abondantes et nous en sommes d'autant plus reconnaissants au savant Père Fidel Fita, qui a déjà tant enrichi l'histoire des Juifs d'Espagne, pour les documents qu'il a exhumés dans le cours d'une étude qu'il a faite sur le couvent de S. Miguel de Escalana.

Les communautés les plus importantes du royaume de Léon étaient, outre celle de la capitale, qui s'appelait également Léon, celles de Mansilla, Valencia de D. Juan, Sahagun, Almanza, Rueda, Cifuentes et Mayorga.

Dans le premier tiers du XIVe siècle, on trouve à Léon D. Abraham Royuelo, qui, en société avec Sara, veuve de Samuel Commineto, et Saül, fils d'Usijahu, habitant tous deux à Mansilla, avance de grosses sommes d'argent au chevalier Pedro Alfonso de Boygas de Rueda. Lorsque la veuve du chevalier Pedro renonça à ses droits et prétentions sur les biens de son mari échus en partage au couvent de S. Miguel de Escalana, le prieur dudit couvent prit l'engagement de fournir aux Juifs susnommés du froment,

[1] Voir *Revista de Asturias*, IV, 333 ; *Revue des Études juives*, II, 135 et s.

Digitized by Google

de l'épeautre et de l'orge, en quantité déterminée, au mois de septembre de chaque année, livrables à Mansilla ou à Rueda [1].

Ce D. Abraham Royuelo avait affermé de D. Aymar, le prodigue prieur du couvent, tous les droits et revenus des hameaux et possessions qui étaient la propriété du couvent, au prix de 5,000 maravédis pour une durée de vingt-six ans. Après la mort d'Aymar, son successeur, le prieur D. Pedro représenta au roi Alphonse XI qu'Abraham Royuelo, dans un intervalle de cinq ans écoulé depuis la conclusion du contrat, avait déjà tiré plus de 5,000 maravédis de ces possessions et le pria d'annuler le contrat; en même temps, il se plaignit au roi que quelques Juifs et chrétiens de Léon et du ressort prenaient en fermage ou en gage des hameaux, maisons, jardins et campagnes, ce qui causait un grand dommage au couvent, déjà fort pauvre. Là-dessus, le roi donna ordre à son juge de Léon, à la date du 12 janvier 1336, « de citer devant lui le Juif Abraham et tous ceux, tant chrétiens que Juifs, que le prieur désignerait et qui auraient affermé des biens appartenant au couvent, et de rétablir le prieur dans ses droits, sans autre forme de procès [2] ».

La haine du peuple, fanatisé par les prêtres, qui causa la mort de milliers de Juifs en 1391, ne connut pas de bornes. Contre les Juifs, les prêtres se croyaient tout permis. Quelques documents, fort précieux et encore inédits, découverts et publiés par le P. Fidel Fita et qu'il a publiés, en fournissent des preuves suffisantes. Ainsi, l'abbé de Sahagun fit incarcérer les Juifs de la ville et leur extorqua des sommes plus ou moins fortes, sous prétexte d'accusations secrètes, ou comme amendes. La communauté juive se plaignit au roi des procédés arbitraires de l'abbé, en invoquant les droits qui leur avaient été concédés, à la date du 25 avril 1255, ainsi qu'aux Juifs de Carrion, par Alphonse X le Sage, et qui étaient formulés en ces termes : seuls pourront juger et prononcer en ce qui concerne les Juifs de Sahagun les juges nommés par les rabbins de Burgos et ayant prêté serment à l'abbé de juger selon leur science et conscience, sans cacher leur décision à l'abbé ; il sera loisible à l'abbé d'en appeler aux rabbins de Burgos ; les litiges entre chrétien et Juif ou entre Juif et chrétien devront être réglés par les alcades de la ville avec droit d'appel, comme cela est fixé par les fueros de la cité de Sahagun ; dans les procès entre chrétiens et Juifs, pourront être admis comme témoins un chrétien et un Juif, mais dans les différends entre chrétiens, on ne pourra

[1] Document du 31 mars 1324, tiré des Arch. histor. nacional, *Boletin de la real Academia de Historia*, XXXII, 116 et s.

[2] Document daté de Valladolid, 12 janvier 1336, *ibid.*, p. 132.

Digitized by Google

admettre de témoin juif, de même que dans les procès entre Juifs, on ne pourra recevoir de témoin chrétien. Dans ce statut particulier il est stipulé, en outre, « que les Juifs de Sahagun devront payer annuellement à l'abbé un cens de 18 dinaros, et pour « l'entretien de sa table » ainsi que pour chaque « Servicio » 100 maravédis et pas plus »; enfin, que l'abbé aura le droit de préposer sur les Juifs de la ville un Juif qui devra être un habitant de la ville, comme président du tribunal ou « Abbidyn » (= אב בית דין).

Les Juifs, se référant à cet antique statut, prétendaient que l'abbé n'avait pas le droit d'infliger des amendes ou la prison aux Juifs et Juives de Sahagun, à moins que les juges juifs n'eussent ratifié la condamnation. Ils représentèrent au roi qu'à la suite de l'acte de violence commis par l'abbé, beaucoup d'entre eux avaient quitté la ville et que ceux qui étaient restés n'étaient pas en état de s'acquitter des taxes royales. Là-dessus, le roi Henri III, à la date du 15 août 1401, édicta un ordre sévère prescrivant à l'abbé de s'en tenir désormais strictement au statut des Juifs et de ne pas leur infliger ou leur laisser infliger d'amende ou de prison, sous peine d'avoir à verser, en cas de désobéissance, 10,000 maravédis au profit de la cassette royale. Quatre semaines plus tard, le 8 septembre, le roi envoya à l'abbé l'ordre de comparaître dans un délai de quinze jours devant la cour royale et d'exposer personnellement les motifs de son refus d'obéir aux ordres donnés [1].

L'abbé brava le roi, d'ailleurs très faible, et persista dans ses procédés arbitraires et illégaux. Il fit incarcérer les Juifs de Sahagun, R. Abraham Obadia, Dona Gracia, sa femme, l'instituteur Jucé (Joseph) et sa femme, et Samuel Aben Pex, sans qu'ils eussent été cités devant leurs juges légaux et sans avoir été condamnés. Quand ils eurent recouvré leur liberté, les représentants de la communauté, D. Çag (Isaac) Maymon, D. Sento (Sentob) Timon, D. Moses Timon, marchand, D. Moses Aben Pex et Rabbi Abraham Maymon, en leur nom personnel et au nom de la communauté, s'adressèrent au gouverneur de l'Aljama, D. Juan Sanches de Gusman, le lundi 6 août 1403, et protestèrent contre les procédés arbitraires de l'abbé en produisant les deux décrets susmentionnés. Ils étaient accompagnés, en qualité de témoins, des cinq personnes qui avaient été emprisonnées, ainsi que de Moïse Gorion et D. Sento Gabay [2].

Une autre affaire concernant les Juifs de Sahagun fut réglée quelques semaines plus tard par une décision papale.

[1] Documents du 15 août et du 18 septembre 1401, Arch. hist. nacional, *Boletin*, XXXII, p. 232 et suiv.

[2] Arch. nacional, *Boletin*, p. 238 et suiv.

Digitized by Google

En l'an 1399, un prêtre du nom de Jean Martin de Balves se donna toutes les peines imaginables pour amener de force au baptême les Juifs de Sahagun. Poursuivi pour ce fait par les Juifs de cette ville, il se réfugia dans le couvent. Les Juifs invoquèrent l'assistance des autorités compétentes et obtinrent qu'il fût enjoint à l'abbé de livrer le prêtre ou d'exposer personnellement, dans un délai de quinze jours, les motifs de son refus. L'abbé continua à résister; il invoqua certains privilèges et prétendit qu'il ne pouvait pas livrer ce zélateur de la foi. Néanmoins, le conseil royal décida que l'abbé et trois moines du couvent s'engageraient par serment à tenir le coupable prisonnier dans le couvent. Là-dessus il s'adressa à Pedro de Luna, ou Benoît XIII, qui, par l'intermédiaire du cardinal Guidon, prit, le 30 août 1403, une décision en faveur de l'abbé [1].

L'arbitraire et la violence des membres du clergé grandissaient avec la haine toujours croissante de la population contre les Juifs.

Les Juifs de Bembibre, ville du district de Ponferrada, et ceux des environs, qui appartenaient à la communauté de Bembibre, avaient construit, quelques années avant l'expulsion, une synagogue nouvelle, plus grande et plus belle que l'ancienne. A peine celle-ci fut-elle livrée à sa destination que le curé de la ville y pénétra de force, enleva les rouleaux de la Loi, ainsi que les vases sacrés qui s'y trouvaient, érigea une croix et un autel et célébra la messe. Les Juifs, ainsi frustrés de leur sanctuaire, invoquèrent le secours des autorités et obtinrent qu'on éloignât la croix et tous les autres symboles chrétiens et qu'on leur rendît la synagogue. Le curé persista à soutenir que l'édifice, ayant été consacré comme église, devait rester une église et soumit l'affaire à l'évêque de Cordoue, D. Inigo Manrique de Lara, auparavant évêque de Léon. L'évêque fit valoir que les Juifs auraient dû demander la permission de construire la synagogue nouvelle, « beaucoup plus riche et plus magnifique que l'ancienne »; ayant négligé cette précaution, leur droit de propriété se trouvait, pour ainsi dire, périmé. Maintenant que l'édifice avait été consacré comme église, il ne pouvait être rendu aux Juifs comme synagogue, et les Juifs étaient tenus, en conséquence, d'enlever, dans un délai de vingt jours, les rouleaux de la Loi de l'édifice et de l'abandonner sans autre réplique au curé pour qu'il pût ériger un autel et l'utiliser comme église. Mais l'abbé, ayant agi illégalement, serait obligé de faire construire, dans un délai de six mois, sur un emplacement que désignerait le conseil de la cité, un bâtiment

[1] Voir la lettre datée de Puente de Sorgues, 30 août 1403, *ibid.*, p. 241 et suiv.

Digitized by Google

neuf, haut de cinq « tapias[1] », long de trente-cinq pieds et large de vingt-cinq, en bois « bien et élégamment ouvré » et à le remettre, sans aucune peinture ou tableau, aux mains des Juifs. Ce jugement fut signifié le 19 mai 1490 au curé et au représentant de la communauté juive de Bembibre, Rabbi Isaac Connueto[2], par le notaire apostolique de Valladolid, en présence de deux témoins. L'un de ces témoins était Francisco de Almuzura, le notaire de l'Inquisition, qui avait commencé son œuvre néfaste en cette ville par un auto-da-fé, le 1er juin 1489[3].

Le jugement de l'évêque de Cordoue, au fond, ne diffère guère de celui que prononça l'évêque d'Oviedo en 1379 au sujet de la synagogue nouvellement construite de Valencia de Don Juan. La synagogue construite par les Juifs de Bembibre existe encore convertie en église paroissiale. Le curé a-t-il obéi à l'ordre de l'évêque et a-t-il fait construire une nouvelle synagogue? Deux ans plus tard, les Juifs du royaume de Léon avec leurs coreligionnaires de toute l'Espagne durent abandonner le royaume. Les communautés naguère florissantes de Léon, Mayorga, Sahagun, Mansilla, etc., furent détruites[4]. Les biens mobiliers et immobiliers que les Juifs durent vendre en partant, à n'importe quel prix, procurèrent des bénéfices sérieux aux membres du clergé. Dans le testament de l'évêque D. Alonso de Valdiviesco, du 3 juillet 1497, il est ques-

[1] Tapia désigne la mesure d'un mur ; c'est ordinairement quarante pieds.

[2] Dans le document espagnol il y a Raviça Connueto ; il faut lire Rabi Çag Connueto ; Connueto est un nom de famille comme Commineto (voir plus haut).

[3] Voir Ramon Alvarez de la Braña, *La Sinagoga de Bembibre*, dans *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXII, 106 et suiv.

[4] M. Fidel Fita publie (*Boletin*, *ibid.*, p. 274) le « Servicio » c'est-à-dire la liste des impôts que les communautés juives de Léon et d'autres provinces devaient payer en 1474 au roi et qui est conforme à celle qui a été publiée par J. Amador de los Rios, dans son *Historia de los Judios*, III, p. 590 et suiv., d'après un manuscrit de la Biblioteca nacional. D'après ce document, les communautés payaient les sommes suivantes :

Carrion de los Condes	1,000	maravédis.
Sahagun y monasterio de Béjar	2,500	—
Mansilla de las Mulas	2,300	—
Almanza	1,100	—
Mayorga	5,000	—
Valencia de Don Juan	2,300	—
Léon	2,600	—
Astorga	2,000	—
Zamora y Castrotorafa	6,500	—

Castrotorafe, ville sur la rive gauche de l'Esla, a cessé d'exister sous Philippe II. Le licencié P. Melchior Zatarain Fernandez a écrit l'histoire de cette ville d'après les documents existants et l'a publiée récemment (Zamora, 1897). Nous y reviendrons prochainement.

Digitized by Google

tion des vêtements « qu'il acheta des Juifs, quand ils quittèrent Léon ».

M. KAYSERLING.

NOTES GRAMMATICALES ET LEXICOGRAPHIQUES

I. LE VERBE יִרֶה.

Quelques verbes à racine ס"ו perdent leur *vav* au futur, comme רוֹשֵׁב : יֵשֵׁב ; le plus grand nombre change le *vav* en *yod*, comme רוּץ : יָרוּץ. Enfin, on en compte trois qui, d'après l'opinion de grammairiens modernes, conservent leur *vav*, à savoir : וכל ; futur יוּכַל (Gesenius-Kautzsch, § 69*r*), וקד, futur יוּקַד (Barth, *Z.D.M.G.*, 1894, p. 14), וסף, f. יוֹסַף (voir *Revue*, t. XXXIII, p. 154). Nous croyons qu'on peut ajouter à ces trois verbes un quatrième, qui est ורי (ירה) « lancer ». En effet le passé est יָרָה (Gen, XXXI, 51 ; Ex., XV, 4 ; Jos., XVIII, 6 ; I Sam., XX, 36, 37 ; Job, XXXVIII, 6). Une seule fois on trouve le *hifil* הוֹרַנִי (Job, XXX, 19). A l'infinitif on ne rencontre que le *qal* (Ex., XIX, 13 ; Ps., XI, 2 ; LXIV, 5 ; II Chr., XXVI, 15) ; à l'impératif il existe un exemple du *qal* (II Rois, XIII, 17). Au participe, on trouve le *qal* (Prov., XIII, 18 ; I Chr., X, 3 ; II Chr., XXXV, 23) et le *hifil* (I Sam., XX, 36 ; XXXI, 3 ; II Sam., XI, 24, et I Chr., X, 3). Ainsi, le *qal* est bien plus usité que le *hifil*. Or, au futur, si l'on met à part le mot très douteux וַיָּרֻם (Nomb., XXI, 30), on emploie constamment la forme יוֹרֶה (I Sam., XX, 20 ; II Sam., XI, 20, 24 ; II Rois, XIII, 17 ; XIX, 32 ; Is., XXXIII, 33 ; Osée, VI, 3 ; X, 12 ; Ps., LXIV, 5, 8 ; II Chr., XXXV, 23). On peut en conclure, à notre avis, que le futur יוֹרֶה appartient au *qal* et a maintenu le *vav*. Le verset II Rois, XIII, 17, où יָרֶה répond à וַיּוֹר, nous paraît très significatif. Le *hifil* dans הורני et מורים doit être formé, d'après une fausse analogie de יוֹרֶה, de même que הוֹסַפְתִּי, הוֹסִיף et מוֹסִיף ont été amenés par le futur יוֹסֵף. Le véritable *hifil* de ירה aurait donc exclusivement le sens d'enseigner.

Notons, à ce propos, que la prononciation de יִיָּרֶה (Ex., XIX, 13) est vraisemblablement altérée. Ce mot aurait dû être ponctué יִירֶה pour יוּרֶה, passif du *qal*, comme וַיִּישָׂם est pour וַיּוּשָׂם. Il en est de même du verbe parallèle יִסָּקֵל, qui a remplacé יִסְקַל. De la sorte, on comprend bien l'emploi des infinitifs *qal* יָרֹה et סָקֹל.

Digitized by Google

II. גָּלוּת ET גּוֹלָה.

Les dictionnaires donnent comme premier sens de גלות « exil » et pour deuxième sens « exilés ». La première signification s'appuie sur II Rois, XXV, 27 = Jér., LII, 31 ; Ez., I, 2 ; XXXIII, 11 ; LX, 1; mais ces passages sont douteux, parce que גלות y est précédé de la préposition ל, et qu'il est alors possible et naturel de lire לגָלוּת, comme עד גָּלוּת dans Juges, XVIII, 30, et Jér., I, 3. Il est à remarquer, d'ailleurs, que גָּלוּת ne se rencontre pas autre part dans les Rois ni dans Ezéchiel. Le mot גָּלוּת, comme le montre déjà la forme du nom, est emprunté à l'araméen. La vraie forme hébraïque est גוֹלָה. Il est curieux d'observer que גולה ne se rencontre jamais à l'état construit. Dans II Rois, XXV, 15, 16, il est employé adverbialement. Le mot גלות, au contraire, ne se trouve à l'état absolu que dans Amos, I, 6 et 9. Il est à l'état construit dans Is., XX, 4 ; XLV, 13 ; Jér., XXIV, 5 ; XXVIII, 4 ; XXIX, 22 ; XL, 1 ; Obadia, 20.

MAYER LAMBERT.

UN LIVRE D'HISTOIRE INCONNU

דברי הימים בית שני

Le dictionnaire hébreu-persan de Salomon ben Samuel, dont j'ai traité avec quelques détails dans la *Zeitschrift f. d. altt. Wissensch.* de Stade, année XVI, p. 242 et s., et que j'ai pu étudier dans quelques mss. de la collection Elkan N. Adler, de Londres, renvoie, dans plusieurs articles, à une source qui n'est mentionnée nulle part ailleurs, et qui est une Chronique du second temple. On indique même, dans l'article רשע I (ms. Saint-Pétersbourg, 70 *b*), le chapitre de la Chronique où se trouve le mot en question ; ce passage est ainsi conçu : רשע צאשני בודן יפכה ירשיע שאול יגלב כמו יצליח ומ' ד' הימ' בית שני קצה אלכסנדר. « רשע, en perse, چاشنی بودن [1]. On trouve dans le mot ירשיע employé dans le récit de Saül

[1] Cette expression persane a ici le sens de « victorieux, heureux », qu'on ne trouve pas consigné dans Vullers. Dans l'article צלח (avec mention de Genèse, XXIV, 56), notre Dictionnaire donne le terme גהירשני בודן (ou צהירשני בודן), qu'on ne trouve

Digitized by Google

(I Samuel, XIV, 47), en arabe يغلب, qui a le même sens que l'hébreu יצליח. De là (ומ' = וממנו), ce mot dans la Chronique du second temple, dans l'histoire d'Alexandre. » L'explication donnée ici pour le mot ירשיע dans I Sam., XIV, ne se trouve que dans la Vulgate (*superabat*).

Dans l'article שרש, après les exemples bibliques tendant à prouver que ce mot signifie « déraciner », comme שרשם dans Juges, V, 14, שרשך dans Ps., LII, 7, ישורשו dans Job, XXXI, 8, le Dictionnaire cite encore l'exemple de ואשרש את גוי פרס, avec cette indication : בד' הימי' בית שני. On peut supposer que les mots « je déracinerai le peuple perse » sont prononcés par Alexandre le Grand, le conquérant de la Perse, et que, par conséquent, cet exemple est également emprunté au chapitre relatif à Alexandre. Du reste, אשרש se trouve aussi dans notre Dictionnaire, comme article spécial, avec la traduction ביד כנס (بِيَنْخ كَنْم) « j'arrache la racine » et l'indication : דב' הימ' בית שני. Enfin, cette dernière indication se trouve encore dans quatre articles de notre Dictionnaire.

Dans l'article סל II, où ce mot est traduit par בר צידן, *exterminer*, après la citation des exemples bibliques ויסלו (Job, XIX, 12), סלית (Ps., CXIX, 118) סלה (Lament., I, 15), le Dictionnaire ajoute : דומה ד' הימ' בית שני כלו סלה. — De même, dans l'article סרג II, on trouve comme exemple שמן סרג, avec la traduction רגן בלסאן, et l'indication ד' הימ' בית שני. Je ne sache pas que le mot סרג ait encore ailleurs ce sens. — Dans l'article ריס, on cite d'abord deux passages du Targoum, dont l'un est בית ריסא דמלכא (Targoum sur Genèse, XIV, 17, et Jérémie, XXXI, 39). Puis vient cette remarque : ריס « ומ' ריס ד' הימ' בית שני ול' מידאן גאה, dans la Chronique du second temple et dans le Talmud (ל = תלמוד), dans le sens d'hippodrome ». Et l'auteur continue : והוא צהאר יכי אז מיל שיעור ת"ק אמה אסטריוש תאזי « c'est le quart d'un מיל, c'est-à-dire 500 coudées, en arabe אסטריוש ». Le mot cité ici comme de l'arabe est manifestement une altération du syriaque אסטדיון, dans le Talmud אסטדין = στάδιον, stadium. Il est étonnant que la mesure itinéraire appelée ר"יס soit évaluée à un quart de mille (= 500 coudées), puisque d'après la baraïta de *Baba Mecia*, 33 *a*, un מיל = 7 1/2 ריס, et que, conséquemment, dans *Baba Kama* 79 *b*, Raschi dit que trente ריס forment quatre מיל. D'après notre Dictionnaire, 1 מיל = 4 ריס. — A la fin de l'article קדם III, on lit : ומ' נקדימון בן גוריון מובאריז שנקדמה לו חמה כיהושע והוא יוסף בן גוריון ד'

pas du tout dans Vullers. En tout cas, le mot צאשני, donné pour רשע, n'est qu'une variante du mot par lequel est traduit צלח.

Digitized by Google

הימ' בית שני. Le nom de נקדימון est donc traduit, d'après la racine קדם, par l'arabe מבארז, combattant, et notre Dictionnaire reprend l'explication connue de *Taanit*, 20 *a*, répétée dans *Guittin*, 56 *a* (avec la leçon שנקדמה, et non pas שנקדה ou שנקדרה). D'ailleurs, Nicodème, fils de Gorion, est identifié avec Joseph, fils de Gorion, avec renvoi à la « Chronique du second temple ». Mais il ne ressort pas clairement de ce passage si l'identification de N. b. Gorion avec J. b. Gorion est empruntée à notre Chronique ou si cette source mentionne simplement J. b. Gorion.

A ma connaissance, on ne trouve cité nulle part ailleurs un ouvrage d'histoire intitulé דברי הימים בית שני. Il ne peut s'agir du דברי מלכי ישראל בבית שני d'Abraham ibn Daud, car cet ouvrage ne contient pas l'histoire d'Alexandre le Grand. On serait tenté de voir dans ce titre un autre nom du *Yosippon* hébreu, mais je n'ai pas pu retrouver dans ce dernier livre les termes expliqués dans notre Dictionnaire.

L'auteur du Dictionnaire, Salomon b. Samuel, qui a achevé son ouvrage en 1339, dans la Perse septentrionale, cite aussi, comme je l'ai montré ailleurs, des expressions rares du texte hébreu de Sirach ; il l'avait donc encore sous les yeux. Il est possible, par conséquent, qu'il y ait eu également une histoire du second temple, que nous ne possédons plus.

Budapest.

W. Bacher.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

SALFELD (Dr Siegm.). **Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches...** Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. 3e volume. Berlin, 1898, in-8° de XL + 520 p.

Il y a dix ans, la « Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne » fit paraître, comme premier volume des *Quellen* ou documents originaux, le *Judenschreinsbuch* de la paroisse Saint-Laurent à Cologne. Tout en rendant justice au zèle des éditeurs, la critique ne put s'empêcher de signaler dans leur travail des lacunes regrettables, des erreurs dans la lecture, la traduction et l'interprétation des textes hébraïques, bref un certain nombre d'inexactitudes qu'on ne devrait pas rencontrer dans un recueil de documents devant servir à des recherches historiques. En 1892, parut un second volume des *Quellen*, contenant une série de relations hébraïques sur les persécutions des Juifs pendant les croisades. Cette fois encore, une critique impartiale dut montrer que cette publication offrait bien des parties faibles. L'édition des textes ainsi que la traduction présentent des erreurs et des inexactitudes des plus regrettables, et l'introduction a été écrite par un auteur qui ne connaissait ni l'original hébreu ni la littérature rabbinique et se guidait uniquement d'après une traduction défectueuse. Heureusement, la « Commission historique » a confié la publication du 3e volume des *Quellen*, qui vient de paraître et que nous désignerons par le signe QU. III, à un savant plus compétent que les précédents.

Le *Memorbuch* de Nuremberg est connu depuis plus de cinquante ans, sous le nom de *Memorbuch* de Mayence, comme une source sérieuse pour l'histoire des Juifs, mais n'avait été, jusqu'à présent, ni étudié d'une façon suffisamment critique, ni utilisé complètement. Graetz, qui en eut une copie à sa disposition, l'a consulté fréquemment ; Carmoly, qui l'eut entre les mains jusqu'à sa mort, y a puisé des renseignements, avec son manque de conscience habituel, pour divers travaux ; enfin, M. Neubauer a donné dans la *Revue*, IV, 1 et suiv., une description du manuscrit. MM. Stern et Salfeld en ont

Digitized by Google

utilisé une partie pour la statistique de la population juive, dans leur ouvrage *Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte Nürnberg im Mittelalter*. Mais c'est pour la première fois que ce *Memorbuch* paraît dans une édition critique, complété et rectifié par les Mémoriaux d'autres communautés, expliqué et rendu plus clair par l'emploi des documents et travaux historiques juifs et non-juifs qui sont relatifs à ce sujet. Maintenant seulement on pourra exploiter complètement la mine si précieuse en renseignements que présente le *Memorbuch*, qui enrichira et, sur certains points, rectifiera l'histoire des persécutions, du culte, des mœurs, des savants et des familles juives, ainsi que la liste des noms des personnes et des localités du moyen âge.

Les espérances éveillées chez les savants par la forme extérieure de l'ouvrage sont pleinement réalisées par le fond. Abstraction faite de quelques erreurs de traduction assez singulières, l'éditeur s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de science. Déjà l'introduction (p. IX-XXXIX) se fait remarquer par l'abondance des renseignements et la clarté de l'exposition, et l'édition du texte atteste de sérieuses connaissances philologiques, de la conscience, beaucoup de soin, et un sérieux examen critique des manuscrits.

L'éditeur est resté fidèle aux principes qu'il a exposés dans son introduction (p. XXIV). Sauf les passages qui, d'après les décisions de la « Commission historique » qu'on trouve mentionnées au long dans le 2e volume des *Quellen* (p. XXVII), ne devaient pas être rendus mot à mot, la traduction allemande est aussi littérale que possible. Pour être plus clairs et plus faciles à utiliser, les chapitres isolés sont précédés d'excellents sommaires et accompagnés d'explications et de notes. Bien qu'on puisse regretter que les notes ajoutées à la traduction allemande des listes des martyrs omettent trop souvent de renvoyer aux noms identiques des martyrs cités dans Qu. II, nous pouvons déclarer que l'éditeur a donné, en général, toutes les indications nécessaires.

Les textes hébraïques contiennent d'abord un tableau général des persécutions de 1096 à 1298, puis des listes spéciales des martyrs de 1096 à 1349, dressées par localités, ensuite une ancienne liste de villes et de villages où des persécutions eurent lieu dans les années 1298-1349 (p. 3-70). Suivent alors, comme « documents complémentaires » (p. 71-94), sept textes : I. Les martyrs de Worms de 1349 ; II-V. diverses listes de localités où il y eut des martyrs de 1293 à 1349 ; VI. l'introduction de notre *Memorbuch*, et VII. un extrait du *Nécrologe* de Nuremberg. Vient enfin la traduction de tous ces textes (p. 97-256).

La partie des *Beilagen und Excurse* (p. 311-439) contient : 1° onze élégies hébraïques historiques sur des persécutions, texte, traduction et notes ; 2° une liste alphabétique des rabbins et des savants mentionnés dans notre *Memorbuch*, avec des renseignements biographiques et littéraires pour chaque nom ; 3° une liste alphabétique,

Digitized by Google

avec explication, de tous les noms de personnes cités dans le *Memorbuch* auxquels on peut attribuer une origine romane ou germanique. Dans la pièce IV, l'auteur examine le nom de lieu אילנעראי mentionné dans Qu. II (p. 20 et 24) qui avait été identifié jusqu'à présent avec *Altenahr*, et qui, d'après des preuves convaincantes, désigne Eller, près de Neuss. En général, l'auteur ne se contente pas de deviner au hasard les nombreux noms de personne et de lieu contenus dans le *Memorbuch*, mais s'efforce de les identifier au moyen de la philologie. Dans la pièce V, il est question de Juifs français établis en Allemagne au moyen âge, et dans la pièce VI, de l'ancien cimetière israélite de Mayence, de sa situation, des pierres tumulaires et des fragments de pierres du XIIe et XIVe siècles qu'on y trouve.

Comme on voit, les matériaux contenus dans l'ouvrage sont abondants; nous pouvons dire qu'ils ont été examinés et coordonnés avec la plus sérieuse attention et que le livre contient, à la fin (p. 443-520), des index établis avec soin. Il renferme pourtant quelques petites lacunes et inexactitudes que nous croyons utile de signaler. Nous désignerons par Qu. II le 2e volume des *Quellen*, par Qu. III le *Memorbuch* de Nuremberg; le premier chiffre indique la page, le deuxième la ligne, les chiffres entre parenthèses indiquent la page de la traduction allemande ou du texte hébreu.

P. XII, 5 d'en bas. Voir aussi ס' הזכרונות chez Ephraïm ben Jacob, année 1148, dans Qu. II. 66. — *Ib.*, note 5. Wülfer, dans *Theriaca Jud.*, p. 128, cite le *Memorialbuch* ou *Memorbuch* des Juifs et en donne deux passages : יזכר אלהים א"נ ר' יצחק ומרת בילה עבור שבטלו המכס בקובלענץ, correspondant au passage de Qu. III, 86, l. 3, et l'autre passage répondant presque mot pour mot à 86, 11 s.; seulement chez Wülfer, après ובטלו גזרות, il y a ובטלו שמדות, et après ספרי תורות מיד גוים, il y a והוציאו אנוסים מיד גוים. — XIX, 11. L'assertion que sous la rubrique de « Würzburg, 1147 », dans Qu. III, 12 (119), on a indiqué des martyrs de la première croisade (voir Qu. II 8, 9 s., 107), est inexacte, de même qu'il y a des inexactitudes dans une partie des notes sur 107 et 109 et au sujet des deux Isaac b. Eliakim, p. 371. Voici ce qui en est en réalité. Nous avons *trois* listes de martyrs des persécutions de Würzbourg de 1146-1147. La première (I) dans Qu. II, 60 s., est certainement authentique, parce qu'elle émane d'un contemporain, qui fut en partie un témoin oculaire; la deuxième (II), citée par erreur dans Qu. III, 8, 9 s., sous la rubrique de Worms, ne porte pas la suscription qui lui convient; et enfin la troisième (III), dans Qu. III, 12, désignée par la suscription comme une liste des martyrs de Würzbourg de 1147. Nous les réunissons ci-contre en marquant les noms des martyrs par des chiffres et en plaçant les mêmes chiffres devant les noms identiques. On reconnaîtra ainsi, ce qui a échappé à M. Salfeld, que la liste II contient aussi des martyrs de Würzbourg de 1147, et non pas de Worms de 1096.

Digitized by Google

I.

Würzbourg 1146/47, Qu. II, 60.

(1) אברהם ושמואל.
(2) ר' יצחק ב"ר יואל הלוי.
(3) מר יהודה.
(4) ר' שמואל ב"ר יצחק.
(5) ר' אלכסנדרי ב"ר משה.
(6) מר אברהם ב"ר שמואל.
(7) מר קלונימוס ב"ר מרדכי.
(8) גוטהלא (גוטהלדא .S).
(9) הרב ר' יצחק בן רבנו אליקים (נהרג על ספרו'' ועמו כעשרים ואחד נפש).

II.

Worms 1096, Qu. III, 8 (107).

(10) ר' שמעון.
(2) ר' יצחק בר יואל הלוי הסופר.
(3) מר יהודה.
(11) מר שלום.
(5) ר' אלכסנדרי בר משה.
(7) מר קלונימוס בר מרדכי.
(6) ר' אברהם בר שמואל.
(4) ר' שמואל בר יצחק.
(9) רבינו ר' יצחק בר אליקים.
(12) מר אשר בר שמואל הלוי.
(13) ושמואל בנו הלוי.
(14) מרת חנה בת ר' שמואל הלוי.
(15) ר' יוסף בר שמואל הכהן.
(16) ואחיו ר' שלמה הכהן.
(17) ואשתו מרת רבקה.
(18) ושמואל בנה. (?)
(19) ר' מאיר המלמד.
(20) בונפיליא בת ר' שמואל הכהן.
(21) רבקה הבתולה.
(22) ר' יחיאל בר ברוך.
(23) מרת צפורה.
(24) ומרת חנה. (?)
(8) מרת גוטהלדא הנטבעת (גוטהיילא et גוטהייל .mss).
(1) שמואל ואברהם בני ר' אורשרגו.

III.

Würzbourg 1147, Qu. III, 12 (119).

מר שמריה החסיד וזוגתו ובניו.
(4) ר' שמואל בר יצחק.
(10) ר' שמעון.
(11) ר' שלום הלוי.
(15) ר' יוסף הכהן בן ובת ר' שמואל (בן ר' שמואל .l).
(16) ר' שלמה הכהן.
(17) וזוגתו מרת רבקה.
(25) ר' יהודה הכהן.
(18) ובנו שמואל.
(20) מרת בונפיליא.
(12) מר אשר הלוי.
(13) ובנו שמואל.
(14) מרת חנה.
(22) ר' יחיאל בן ברוך.
(23) ואחותו מרת צפורה.
(2) ר' יצחק הסופר.
(9) הרב ר' יצחק בן הרב רבינו אליקים.
(19) ר' מאיר.
(1) בניו של ר' אורשרגו.
(26) ר' יצחק בר יוסף החסיר.
(8) מרת גוטהלד.
(27) מר יצחק.
(21) ובתו רבקה.
(5) ר' אלכסנדרי.
(7) בר (מר .l) קלונימוס.
(28) רבינו ר' משה. (?)
(29) וזוגתו מרת בילט. (?)
(30) ר' שמואל.
(31) ר' אליקים בר משה. (?)
(33) (32) ובניו. (?)
(34) ובתו אוגיא. (?)
(35) רבינו ר' יצחק בר משה.

Digitized by Google

La liste I, qui est certainement authentique, ne donne pas seulement les noms de dix victimes nos 1-9 (les deux enfants nommés au début de la liste sont réunis sous le no 1), mais indique aussi le total des martyrs, environ trente et un. Il en reste donc près de vingt et un dont il faut chercher les noms dans les listes II et III. On s'aperçoit bien vite que II est une liste de Würzbourg, car elle contient tous les noms mentionnés dans I, et, de plus, tous les autres noms qu'elle donne, à l'exception du no 24, ומרת חנה, qui n'est peut-être qu'une dittographie du no 14, se retrouvent dans III. Le point d'interrogation (?) placé au no 18 sert à signaler une erreur, car ce n'est pas שמואל ובנה, mais שמואל ובנו qu'il faut lire, puisque ce nom est précédé, non seulement de celui de la mère, mais aussi de celui du père. Mais, comme, d'un autre côté, III désigne un Juda Haccohen (no 25) comme père d'un Samuel, on peut supposer que le nom de Juda a disparu de II. On ne retrouve pas dans III les nos 3 et 6 de I, mais des noms de II il n'y manque que le no 24. Au lieu de ר' אלכסנדרי בר קלונימוס, je lis ר' אלכסנדרי et מר קלונימוס. Par contre, III nomme onze nouveaux martyrs, ce qui fait un total d'au moins trente-cinq personnes, si nous voyons seulement deux personnes dans ובניו des nos 32 et 33, et d'au moins trente-six, si le no 24 n'est pas une dittographie; I parle d'environ trente et une personnes. Mais il faut enlever de III six numéros, les nos 28, 29, 31-34, qui n'ont rien à faire ici, parce que ce sont manifestement les noms des martyrs mentionnés au début de la liste de Xante, p. 17 (137). Il est vrai que les fils d'Eliakim cités dans III ne se trouvent pas sur la liste de Xante, mais ils sont mentionnés dans la liste de Cologne, p. 9, l. 5 du bas, qui nomme aussi des martyrs de Xante. On a ainsi, d'après les trois listes de Würzbourg, un ensemble de vingt-neuf ou trente martyrs, chiffre qui concorde avec l'indication de I parlant d'environ trente et une victimes.

Mais comment des noms de martyrs de Xante de 1096 ont-ils pu se glisser dans une liste de Würzbourg? On semble avoir eu l'habitude d'ajouter à la liste locale des martyrs des noms de martyrs célèbres du dehors. C'est ainsi que la liste de Worms de 1096 nomme à la fin, p. 8, 6, מר שמריה et sa famille, de Dortmund [1], que celle de Cologne, à la fin, p. 9, 5 (en commençant par והחסיד), ne nomme pas seulement des martyrs de Xante, où une partie des Juifs de Cologne avait cherché un refuge, mais aussi de Trèves et de Metz, et qu'enfin la liste de Mayence contient, à la fin, p. 12, 9 et 10, quelques noms de martyrs de Worms (cf. Qu. II, 38 et 50). Il est probable que מר שמריה החסיד וזוגתו ובניו, 12 et 13, placé maintenant sous la rubrique de Würzbourg, faisait partie à l'origine de la liste de Cologne, qui

[1] Il n'y a aucun doute que ce Mar Schemarya est identique avec le martyr de ce nom dont la mort est expressément relatée dans Qu. II, 128, et 164. Pour M. Salfeld, p. 106, note 8, cette identité n'est que probable. Il faut effacer, *l. c.*, le nom de Cologne, vu que Schemarya n'est pas mentionné dans la liste de cette ville. L'index, *s. v.* Schemarya, donne l'indication exacte.

Digitized by Google

précède, et qu'après ces mots seulement il y avait la suscription ווירצבורק תתק"ז לפרט. Les noms des martyrs de Xante placés aux pages 12, 19 et 20 sous la rubrique de Würzbourg paraissent également s'être trouvés originellement à la fin de la liste précédente de Cologne et avoir été ajoutés ensuite, par erreur, à la fin de la liste de Würzbourg. L'erreur (p. 8) consistant à désigner comme martyrs de Worms de 1096 des victimes des persécutions de Würzbourg de 1146-1147 est déjà très ancienne et provient d'un rédacteur ou d'un copiste ; on la trouve dans tous les manuscrits de la liste des martyrs de Worms.

XIX, 23. Il ne semble pas qu'on puisse soutenir que la faute de copiste de עצמם pour עצמן prouve que tout ce passage est un emprunt, car l'auteur de la relation de la première croisade, dans Qu. II, se rend également souvent coupable de ces petites inexactitudes grammaticales. Isaac de Meiningen, le copiste de notre *Memorbuch*, dit aussi, p. 15, l. 14, שטבחם au lieu de שטבחן, que M. Salfeld, inutilement, a cru devoir écrire correctement. — P. 13, 17. Au lieu de לטהרתם, qui est traduit « après leur purification » et expliqué d'une manière forcée dans la note 2, il faut lire, par analogie avec 13, 13, et 13, 20, להריגתם ou peut-être לטרייתם « après leur supplice ». On trouve encore טריה avec ce sens p. 127, 7, et 327, 2. — 86, 8 et 12. Faut-il lire réellement כמו נשמת, bien que la leçon habituelle et exacte soit עם נשמת ?

La traduction contient quelques inexactitudes surprenantes. Le mot הנטבע, qu'on rencontre très souvent, est presque toujours traduit comme un passif « qui a été noyé », tandis que c'est presque toujours un réfléchi « qui s'est noyé » ou un intransitif, comme le prouve l'examen des passages parallèles dans Qu. II. Ce mot ne doit être pris au passif que 14, 12; 19, 13; 88, 4, du bas, peut-être aussi 6, 4, mais partout ailleurs c'est un réfléchi, comme, par exemple, 8, 15 (107); 8, 3 du bas (109); 9, 2 et 3 (109, 11 s.); l'expression הנשחט והנטבע, qui se rencontre quelquefois, signifie d'après Qu. II, 118 et 161, « qui fut égorgé (dans l'eau) et se noya ensuite ». Le mot ונטבעו, p. 9, dernière ligne (112, 3) est traduit exactement comme intransitif, ainsi que נטבע de 18, 12 (139, 12). Mais le même mot, se rapportant au même martyr Isaac ha-Lévi, est traduit 8, 3 du bas (109, 7) comme un passif! Pour שנטבעו בבור, 45, 10 du bas (195, dernière ligne), qui est traduit au passif, c'est douteux, mais il semble que ce soit un intransitif, « qui se sont noyés (dans leur fuite) ». De même ונשרפו, 10, 22, ne doit pas être pris au passif, comme le fait M. S. (114, dernière ligne), mais est intransitif. — P. 110, note 1, M. S. parle à tort d'une « épée » sur laquelle se jette le bedeau de Cologne; il s'agit, en réalité, du couteau du sacrificateur, avec lequel il se tue à la fin lui-même. — 14, 3 du bas, le mot בסדן (l. בסדין) est mal rendu dans la traduction (127, 5 du bas). Ce n'est pas dans « un bloc », mais dans un « linceul » qu'on a placé les cadavres, c'est-à-dire que les cadavres ne furent pas attachés nus à la roue, mais enveloppés dans un drap, tandis que les

Digitized by Google

autres martyrs de Kitzingen, comme le rapporte notre texte, furent attachés nus, ce qui froissa tout particulièrement les scrupules religieux des Juifs. Cf., par exemple, Qu. II, 2 et 14, Qu. III, 313, 7; 329, 4 du bas; 348, 6 du bas; 354, 14, où l'on déplore que les martyrs aient été complètement dévêtus ou enterrés tout nus. — La traduction confond parfois l'exécution par la roue, et le fait d'attacher des cadavres à la roue. D'une part, on faisait mourir des vivants au moyen de la roue (en hébreu נאפן, par exemple 20, 7, ou נכתתו באופן, נכתת באופנים, עצמותם באופנים, 13, 8 du bas; 15, 6), et, d'autre part, on attachait des cadavres à la roue pour les exposer en public (en hébreu הושיבו על האופנים, 14, avant-dernière ligne; מומתים על האופנים, 15, 1; נתיישב על האופן 20, 7), et quelquefois même pour les rouer réellement (ואחר טביחתן נכתתו באופנים, 15, 10). La traduction de 13, 8 du bas, devrait être la même que 14, dernière ligne; 15, 6; 15, 10; et 22, 4, parce que dans tous ces passages il est question de l'action de briser les os par la roue (נכתת באופן ou נכתתו עצמות ב'). Signalons encore ici les passages de 14, avant-dernière ligne; 15, 1, et 20, 7 (l. ונתיישב). La traduction n'est exacte que 14, dernière ligne; 15, 6; 20, 7. Par contre, באופנים de 13, 8 du bas (124, 5), est mal traduit : il ne faut pas *auf den Rädern* (sur les roues), mais *durch das Rad* (par la roue); 14, avant-dernière ligne (l. והושיבום), il ne faut pas *und sie dann räderte*, 127, 5 du bas (et on les roua ensuite), mais *und sie dann aufs Rad flocht* (et on les attacha à la roue); 15, 1, non pas *legte man sie auf die Räder*, 127, dernière ligne (on les plaça sur les roues), mais *und alle wurden dann aufs Rad geflochten* (et tous furent alors attachés à la roue); 15, 10 (128, 5), non pas *wurden sie aufs Rad geflochten* (ils furent attachés à la roue), mais *wurden sie gerädert* (ils furent roués); 22, 4, même remarque. — 9, 2 (109, 14), lire Orgia, au lieu de Ogia, et faire également cette correction dans l'index, p. 502, *s. v.* Ogia et Orgia.

19, 2 (141, 2). L'épithète החסיד se rapporte probablement, non pas à מר אשר, mais à יוסף. — 149, note 3, au lieu de מתרמים, il faut lire sans doute מתרמאים. — 22, n. 5 et 149, n. 5. Au lieu de היחוסים, il faut lire היחפים.

A propos de la transcription des noms de lieu hébraïques en noms allemands correspondants, nous ferons remarquer que p. 151, 25, l'identification du nom de lieu ושל, dans Qu. II, 25, avec Wesseli en Bohême n'est nullement certaine, d'autant moins qu'il faudrait corriger ובבהיים en בבהיים. De plus, la leçon ושל est très probablement fausse, puisque dans Qu. II, 28, l. 9 et 2 du bas, et 29, 2, cette localité est appelée שלא et que le récit de Qu. II fait supposer qu'elle était située près d'un cours d'eau et qu'en face d'elle, sur l'autre rive, se trouvait une ville fortifiée (כרך), ce qui n'est pas le cas pour Wesseli. Cf. Gross, *Gallia judaica*, *s. v.* סרלי. — P. 23, au lieu de כייא, 1. נסוויא ou נסוויא, Nassau. — P. 28, פרימשלא est Prenzlau en Poméranie. — 66, 7 (232, 9). ליהטנאיקא n'est pas Lichtenberg, mais Lichteneck, vendu en 1353 par le comte palatin Ruprecht I à l'empereur

Digitized by Google

Charles IV. — 68, 12 (244, 19). Au lieu de לובש, il faut peut-être lire לינש = Linz, situé entre Passau (פסווא), qui précède, et St. Polten (פולטן), qui suit. — 68, 13 (244, 26) פריכביץ est probablement Brzehowitz (*brzeh* signifie en bohémien « rive »). — 83, 4 du bas. Au lieu de רועלילבורג, il faut peut-être lire הומילבורג, Hammelburg.

Les élégies contiennent un certain nombre de passages mal traduits. Ainsi, 312, 10, ויטש יראת המעביד ne signifie pas *Die Furcht vor dem Tyrannen schwand* (la crainte du tyran disparut), mais *und er* (*Mose*) *stiess von sich den Gegenstand der Gottesverehrung des Tyrannen* (il [Moïse] repoussa l'objet du respect du tyran, c'est-à-dire le crucifix). *Ibid.*, וימיתודו ויסקלודו ne se rapporte pas à David, qui suit, mais à Moïse, qui précède. Devant את דוד, si nous ne voulons pas lire ואת דוד, il faut ajouter וימצאו ou ויתפשו. — *Ib*, 17 s., lire נפשו, au lieu de נפשי. Il y est probablement question du portier de la synagogue. *Nach dir* [*o Gott*] *sehnte sich der Thorhüter meiner Tempelräume, seine Seele verlangte und schmachtete nach meinen* [*heiligen*] *Vorhöfen und er warf sich* [*betend*] *nieder vor dem Heiligthume und sprach : O nimm aus meiner Hand die Schlüssel ! Und sie zertraten ihn dort. Dann fassten sie den Sabbatai* (Le gardien de mon temple aspirait vers toi, ô Dieu; son âme languissait après les saints parvis et il se jeta par terre, en priant, devant ton sanctuaire et dit : Prends les clefs de ma main [allusion à la légende talmudique relative au dernier grand-prêtre du second temple] ! Et ils le foulèrent là aux pieds. Ils saisirent alors Sabbataï). On n'indique pas le nom du portier, car les mots וימצאו את שבתי de la fin de la strophe, que le traducteur rattache par erreur à ce qui précède, appartiennent à la strophe suivante, comme l'indique le sens et comme le prouvent d'autres strophes. De même, ויתפשו את ששת, l. 22, se rapporte à ce qui suit, et non pas à ce qui précède. — 313, 7 (316, 9), וערומים נשלחו, *nackt dahin gebreitet* (étendus nus), serait traduit plus exactement par *nackt ausgezogen* (déshabillés tout nus). — *Ib.*, l. 23. Au lieu de על אויבי' יתנהגינו, je propose de lire על אויבי ותנהגהו. La première traduction qu'en donne M. S. est inacceptable, la deuxième est exacte. — 317, texte hébreu, l. 8, au lieu de שניהם כמפקד, lire שניהם במפקד (cf. II Chroniques, XXXI, 13), *beide nach Vorschrift* (tous deux selon la loi). — *Ib.*, l. 8 du bas, au lieu de חמטה, lire חמקה. — 318, 8 (320, 25), au lieu de בשכרון, qui n'a pas de sens ici, lire בשברון, « par un effondrement ». — *Ib.*, l. 10, ששים במצות תחכמוני שבת, « qui se réjouissent de la loi ordonnant de séjourner à l'école » ne se rapporte pas aux « ennemis de ton héritage — *die Hasser deines Erbes* (320, 25) — mais à Israël. — *Ib.*, l. 4 du bas, au lieu de כמהלל, lire בְּמַהֲלָל. — 319, 1, au lieu de בשרדה, lire בשירה. — 322, 9. חובלים ne signifie pas *Banden* (bandes), mais a le sens talmudique de חובל (ומזיק) *Leute die Wunde schlagen* (des gens qui blessent). Peut-être aussi ce mot désigne-t-il ici, comme dans la littérature rabbinique, les Cordeliers, les moines franciscains. — *Ib.*, l. 12, אראלים ומצוקים signifie « ciel et terre ». — *Ib.*,

Digitized by Google

14 s. (324, 7 s.), traduction inexacte. Ce passage signifie [*Den zur Folterung Verurtheilten*] *den Arm zu zerbrechen befahl mit seinem Munde der Frevler, das Wagenrad mit seiner Schwere herbeizuschleppen* (L'impie ordonna de sa bouche de casser le bras à ceux qui étaient condamnés à la torture et d'approcher la roue avec son poids). — 323, 1, au lieu de קמו עלי בריאים לשמש ולשם, qui est incompréhensible, je propose de lire קמו עלי פריצים קימוש יירשם (cf. Osée, IX, 6), qui donne un sens acceptable. — *Ib.*, 3. Au lieu de מדומם, lire מרוּמָם, *von ihrer Höhe* (de leur hauteur). — 326, 4. קורותי השוד והשבר (cf. Isaïe, LI, 19) doit être traduit ainsi : *Was mich getroffen, ist Verderben und Sturz* (ce qui m'a atteint, c'est la destruction et la ruine). Les mots אזעק חמס qui précèdent forment une proposition à part. Au lieu de כי עולה, il faut peut-être lire בן עולה ou כי עָגֹל. — *Ib.*, 23. ירעה לה, cf. נפשו ירעה לו (Isaïe, XV, 4); au lieu de וירדו לב, lire וירכו לבה *und es haben verzagt gemacht ihr Herz* (et ils ont amolli son cœur); cf. ואל הֵרֵךְ לבי (Isaïe, XXIII, 16). Peut-être aussi faut-il lire וַיִּרְדוּ בה. — *Ib.*, l. 5 du bas. ישברו ne doit pas être lu יִשָּׁבְרוּ, mais יִשְׁבְּרוּ, et שובדי ne peut pas signifier *meine Wunden* (mes blessures), mais *die mich zerschlagen* (ceux qui me blessent). — *Ib.*, l. 3 du bas. Ou bien il faut ajouter וחץ après מוחץ, ou lire וחץ au lieu de מוחץ, autrement il n'y a pas de complément direct à הביא בכליותי. — 327, 1. Au lieu de וטריה, lire ורטיה, ce qui répond aussi à la note 1. — L. 5 et 6 (328, 4 du bas). Le traducteur n'a pas remarqué que la rime exige -רַם; donc מגורָם et שָׁבָרָם ne sont pas possibles ; au lieu de מגורם il faut הַסגירֵם ou מַגֵּרֵם et traduire ainsi : *Gieb sie preis* (ou *wirf sie nieder*) *am Tage des Unglückes und zerbrich sie in zweifachem Zusammenbruche* (Livre-les [ou abats-les] le jour du malheur et brise-les par une double calamité). La strophe finit par cette imprécation contre l'ennemi. — *Ib.*, 16, מדקה (cf. Dan., VII, 7) pour désigner מלכות אדם, voir Zunz, *Synag. Poesie*, 443. — *Ib.* 17, au lieu de עריה, lire עדיה. — 329, dern. l., ענפה ופוריה se rapportent à אמר qui précède. — 330, 6 (et 127, 7). Au lieu de ובתליא, lire ובתליה. — *Ib.*, 9, au lieu de בשבעים, lire כשבעים; donc 331, 8, il faut *gegen 70 Personen* (environ 70 personnes), au lieu de *70 Personen*. — 330, 13. Au lieu de מצאוהו, lire מצאוה ou מצאם. — *Ib.*, 14. הוקרץ ne signifie pas *sind sie hinausgestossen* (ils sont expulsés), mais *wurden sie hingemordet* (ils furent égorgés). — 332, 6, זמן (332, 5 du bas), et 332, 8 הזמן (333, 2) ne doit pas être traduit par *Zeit* (temps), mais par *Schicksal* (sort). Ce sont les poètes hébreux de l'école hispano-arabe qui ont donné ce dernier sens à זמן. De même ילדי יום, 332, 10 (cf. Proverbes XXVII, 1, מה ילד יום), ne signifie pas *Kinder des Tages* (enfants du jour), mais *was der Tag geboren* (ce que le jour a produit), dans le sens de « destin ». — 332, 14. Au lieu de יצאה לבבי, lire יצא לב'. — *Ib.*, 15. משנה est une correction erronée du traducteur (333, 18). Le texte a l'expression correcte et exacte משני טברים *ob der zweifachen Wunde* (à cause de la double blessure). — *Ib.*, 17, 'א, et 'לא est אֵל et לאֵל ; de même l. 23,

Digitized by Google

le mètre exige que ראל soit lu ראֵל. — *Ib.*, 20, au lieu de יודע, lire יודעי. *Ib.*, 23. Au lieu de במעמדי, qui ne donne pas de sens exact, lire כמעבדי *nach meinem Thun* (d'après ma façon d'agir). La traduction *ad l.* est sûrement fausse. — *Ib.*, 24. Au lieu de ריעץ, qui ne donne pas de sens et pour lequel la note 7 propose ירישו, il faut lire simplement ריעיו. La traduction est naturellement inexacte (334, 3). *Ib.*, 25, pour חסידים, le mètre exige החסידים. — *Ib.*, 26 (334, 7), לנגדי הוא ne signifie pas *wider meinen Willen* (contre ma volonté), mais *mir gegenwärtig* (en ma présence). Ce n'est pas seulement le mètre, mais aussi la logique qui fait rattacher לנגדי הוא à אגמה. — 334, 15. Pour אגרנה, l. אגמה (cf. Isaïe XIX, 10). — 335, 21. La traduction (337, 7 du bas) n'a pas de sens. Voici la vraie signification : *In Stücke, dünn wie Reif, zersprenge* (l. פַּזֵּר) *meinen Unterdrücker und ich werde mit Dankesstimme wiederum* [*vor Freude*] *hüpfen* (ואצפור, cf. Juges, VII, 3). — 338, 15. נתן מאורים עלינו, est clair d'après Ps., CXL, 9, passage auquel renvoie la note 1. La traduction (339, 17, et 339, note 1) n'est pas exacte. Il faut traduire ainsi : *wird* [*von Gott*] *freigegeben ihr böses Gelüste gegen uns* (Dieu laissa un libre cours à leurs mauvais sentiments contre nous). — 338, 20. Lire, à cause de la rime, וכבשים [תמימים]. — Ib., dern. l., עוני ne doit pas être lu עונה, comme le propose M. S., note 8, mais est l'orthographe en usage au moyen âge pour עָנִי, et le verbe רָאָה, 339, 1, se rapporte à אֶל עָנִי qui précède; il faut rectifier en conséquence la traduction 340, 14 s. — 339, 6 (340, 4 du bas). Pour לבאים, je propose מלבאים (cf. Ps., LVII, 5), parce qu'autrement il faudrait הבאים, si ce mot, d'après Isaïe, XXVII, 6, devait signifier « pour l'avenir ». — 342, 8. חכי ממתקים ne signifie pas *die an die Süssigkeit* [*der Gotteslehre*] *gewohnten Gaumen*. 345, 2 (les palais habitués à la douceur de la loi divine), mais *die von der Süssigkeit* [*der Gotteslehre*] *überfliessenden Gaumen* (les palais qui sont imprégnés de la douceur de la Loi). — *Ib.*, 11. למען ספות הצמאה את חטאתי הרוה signifie d'après Raschi sur Deut., XIX, 18 : *damit die vorsätzliche Sünde* [*des Feindes*] *zu meiner unvorsätzlichen hinzugethan werde* (afin que le péché, de propos délibéré, de l'ennemi s'ajoute à mon péché non prémédité). La traduction de M. S. (345, 7) n'a pas de sens. — *Ibid.*, 12, au lieu de השליט, lire מלוטש. En traduisant (345, 8) *hat der Feind sein Schwert schalten lassen* (l'ennemi a laissé dominer son glaive), M. S. ne remarque pas que חרבו השליט n'est pas hébreu. — *Ib.*, 3 du bas (345, 6 d. b.) וכמפוח אש ניחר ne signifie pas *das Feuer der Gelehrsamkeit fachte er an* (il attaqua le feu de l'érudition), mais *wie jener Blasebalg* (Jérémie, VI, 29) *ward er vom Feuer verzehrt* (il fut dévoré par le feu comme ce soufflet de forge dont il est question dans Jérémie). — 343, 9. Pour הנשמרים, lire הנשארים. — *Ib.*, 11. Au lieu de מרגיזין, lire מרגיזיך *die dich erzürnen* (ceux qui t'irritent). — *Ib.*, 20. Au lieu de נמדכים, lire נמרכים (cf. Lévit., XXVI, 36). — 347, 17. Au lieu de חסידות, lire חסידותי. — 348, 16. Au lieu de ואיש כלח, il faut, pour la rime, ואיש בָּלָה. — *Ib.*, avant-dernière ligne. בל תהי עוד נגושה n'est pas traduit (351,

Digitized by Google

avant-dernière ligne). — 351, note 5. Traduction inacceptable. — 358, 18. מאורי הכהו est inexactement traduit : *meine leuchtenden Führer haben sie geschlagen* (ils ont frappé mes guides qui m'éclairaient), il faut dire : *mein Licht haben sie verdunkelt* (ils ont obscurci ma lumière) הִכְהוּ venant de כהה. — 354, 5. Pour פקודיך מלסר, M. S. lit מלסרסר et traduit (357, 14) *und wollten deine Gesätze nicht verhandeln* (ils ne voulaient pas faire commerce avec tes lois), comme si סרסר pouvait avoir un complément direct. Il faut lire מלחַפֵּר ou מלהָכֵר. — 354, 7. טבעו *ertranken* (se noyèrent), et non pas (357, 18) *kamen um* (périrent). — *Ib*, 14. פשטה *ausgezogen* (déshabillé), et non pas *hingestreckt* (étendu). — *Ib.*, 17. Au lieu de עלטת, qui n'a pas de sens, il faut peut-être lire le nom de femme בלטא, Beleta (cf. p. 388) ou בלטת, Belle-assez. — *Ib.*, 25. לקח est probablement ליקח, infinitif néo-hébreu « pour prendre »; il doit être rattaché à להקריב qui suit.

Dans l'explication des noms de personne, on n'a pas considéré que quelques noms usités chez les Juifs du moyen âge ont une origine slave. C'est ainsi que קאטרינא, placé, p. 394, à côté de גרסנא, est une forme slave de Catherine. קרישא, p. 401, est probablement le slave Krasa = l'allemand שונא ou Schöne (Bella). Elka, placé p. 398, à côté de הילכא, est la forme slave d'Ella. Pour פערצינא, p. 408, M. S. a eu tort de rappeler le nom de famille Perzina, encore en usage aujourd'hui, car ce dernier nom est certainement d'origine slave. פירוצא, p. 408, ainsi que רכלוצא, p. 410 (tous les deux de Würzbourg, 1298), paraissent être des diminutifs avec la terminaison slave *usa*, le premier formé de פורא et analogue au diminutif allemand בירלין, p. 410, et le second formé de Rachel. זלטא du S. Schemot, placé, p. 413, à côté de זילדא, est le slave Zlata, qui répond au nom allemand de גולדא, Golda. P. 418, la comparaison de צנייא avec צינא de *Beth Schemouel* n'est pas exacte, car ce dernier nom est le slave Zena = femme. A mon avis, בונציף, p. 390, est Bonjuif, parce que les Juifs allemands prononçaient le *j* de Juif comme *ch*, comme le prouve la transcription de « Juif » par שואיף, p. 446, la lettre *ch* était rendue souvent par צ. קרפיל, קרפלין est sans doute le diminutif de Karpe (carpe) comme וישלין, פישלין vient de Fisch (poisson). De même, Karpeles vient de Karpel, comme Fischels de Fischel. Peut-être פערצינא, p. 408, vient-il, par un procédé identique, du mot français « perche » (cf. Genèse, XLVIII, 16, וידגו, et Midrasch *ad l.*). צרים, p. 418, dérive peut-être de l'allemand « zart ».

P. 424, 13, dans la liste des Juifs français tombés comme martyrs, il manque le nom d'Elie le Français, tué en 1243 à Ortenberg et Isaac le Français avec sa femme Joie, tués en 1349, à Worms. *Ib.*, au lieu 1244, lire 1243. — P. 425. Il n'existe aucune contradiction entre le fait que les Juifs français venus en Allemagne au XIIIe et au XIVe siècles ont été désignés par l'épithète de הצפרתי, et l'assertion de M. Güdemann affirmant que les Juifs émigrés dans les pre-

Digitized by Google

miers siècles de France en Allemagne ont été les fondateurs des communautés rhénanes.

On trouve peu de fautes d'impression. P. 94, 20, au lieu de להקדוש, lire להקדש ; 313, 6 du bas, au lieu de לעפרן, lire לעפר ; à la ligne suivante, au lieu de כצא, lire כצאן ; 323, 10, au lieu de דפניו, lire בפניו ; 338, 7 du bas, au lieu de ימלאו, lire ומלאו.

Malgré nos observations, nous sommes heureux de déclarer que ce troisième volume des *Quellen* fait honneur aussi bien à l'éditeur qu'à la « Commission historique ».

PORGÈS.

KAUTZSCH (Emil). **Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, nebst Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten und anderen Beigaben zur Erklærung des Alten Testaments.** Fribourg-en-B. et Leipzig, 1897; in-8° de 220 p.

On connaît la grande traduction allemande de la Bible publiée par M. Kautzsch et dont la seconde édition a paru en 1896. Cette traduction est accompagnée de quelques appendices, dont les éditeurs viennent de faire un tirage à part et qui comprennent : 1° un abrégé de l'histoire de la formation de la Bible (p. 1-149); 2° un tableau synoptique de l'histoire politique et littéraire des Israélites depuis Moïse jusqu'à la fin du second siècle avant l'ère vulgaire (p. 150-185); 3° une notice sur les poids et mesures, les monnaies et le calendrier de la Bible (p. 189-196); 4° une liste des noms propres hébreux avec une transcription exacte (197-203); 5° un aperçu sur la composition de divers livres de l'Ancien Testament d'après les sources à l'aide desquelles ils ont été formés (204-216).

Le plus important de ces opuscules est naturellement le premier qui a pour but d'exposer brièvement les idées courantes de la critique biblique sur la formation de l'Ecriture sainte. D'une part, l'exégèse moderne a montré que certains livres avaient été composés de morceaux d'ouvrages plus anciens, arrangés plus ou moins habilement, mais ayant conservé leur style primitif. Ainsi, le *Pentateuque* est formé principalement des ouvrages de quatre écrivains : le Jéhoviste, l'Elohiste, le Sacerdotal et le Deutéronomiste, qui ont chacun leurs idées propres et leurs expressions particulières. D'autre part, la critique a essayé de fixer la date à laquelle chaque écrit avait paru sous sa forme originale et celle à laquelle il avait été combiné avec d'autres écrits. Par exemple, le *Deutéronome*, écrit sous le règne de Josias, a été combiné avec les ouvrages plus anciens du Jéhoviste et de l'Elohiste, sous Joachim, et le nouveau livre a été réuni à son tour au *Code sacerdotal* vers l'an 400, et a formé avec les livres des Juges,

Digitized by Google

de Samuel et des Rois la grande histoire sainte qui va de la création du monde à la destruction du premier temple.

L'abrégé historique de M. Kautzsch a toutes les qualités qu'on doit attendre d'un ouvrage de ce genre. Il est à la fois concis et complet. Les tendances de chaque livre biblique y sont nettement caractérisées et les principaux problèmes critiques qu'il soulève sont soigneusement examinés.

M. Kautzsch, pour la solution de ces problèmes, adopte généralement les opinions en faveur auprès de la majorité des exégètes modernes, mais il garde aussi à l'occasion son indépendance. C'est ainsi qu'il voit avec raison dans le Cantique des Cantiques une série de chants d'amour et probablement de chants nuptiaux d'après l'hypothèse de Wetzstein, et nullement un drame où il serait question de l'enlèvement d'une jeune fille par le roi Salomon. Par contre, je crois que M. Kautzsch aurait dû examiner de plus près l'opinion commune sur la date et les tendances du livre de Ruth. En fait d'araméismes, il n'y en a qu'un seul, le mot לקים qui peut être une altération de להקים, et le verset IV, 7, où se rencontre ce mot ne peut être opposé à Deut., XXV, 9, car, dans ce dernier texte, la cérémonie qui consiste à se déchausser le pied a une tout autre signification que dans Ruth. Comment, d'ailleurs, l'auteur aurait-il pu prendre pour un usage vieilli une loi qui paraît avoir été toujours rigoureusement observée? Enfin il semble assez forcé de faire de cette *idylle* un pamphlet destiné à combattre les tendances antipaïennes d'Esdras.

L'ouvrage de M. Kautzsch a encore un grand mérite, c'est qu'il est écrit dans une langue très claire. Il arrive trop souvent en Allemagne que des livres dont le fond n'a rien de transcendant sont rédigés dans un style apocalyptique. Grâce à sa limpidité, l'abrégé de M. Kautzsch se lit facilement et avec intérêt.

C'est peut-être dans des manuels de ce genre qu'on aperçoit le mieux le fort et le faible de la critique moderne. Il faut certainement être de parti pris pour nier les résultats obtenus dans la décomposition des livres de la Bible. Cette partie négative de l'exégèse moderne est très sérieuse, parce qu'elle s'appuie sur des différences de style, corroborées par les différences d'idées. L'hypothèse de sources multiples peut seule résoudre de nombreuses difficultés que présente l'étude des Ecritures. Mais la partie positive de la critique, celle qui cherche à établir la date des différents écrits et leurs relations réciproques, prête encore aux doutes les plus accentués. Tandis que l'analyse des livres bibliques a suivi une marche méthodique et progressive, l'histoire de la formation de la Bible a passé par de nombreuses vicissitudes, et on a vu tel livre passer subitement des dates les plus reculées aux dates les plus récentes et *vice versâ*.

Cette instabilité des théories sur la formation de la Bible tient à plusieurs causes. La principale est, peut-être, que les modernes ne peuvent se résoudre à avouer les grandes lacunes qui existent dans

Digitized by Google

l'histoire des Israélites depuis les temps des patriarches jusqu'à l'époque macédonienne. On devrait reconnaître que les auteurs bibliques ont eu pour but d'édifier leurs lecteurs et non pas de satisfaire leur curiosité historique; l'exactitude scientifique était le moindre de leurs soucis. Si, pour les évènements politiques de la période assyro-babylonienne, on a encore le contrôle de quelques inscriptions, pour l'histoire des idées on n'a d'autre ressource que la Bible elle-même. Or, les écrivains sacrés ont toujours voulu retrouver dans un lointain passé les idées les plus nouvelles. Il est donc très délicat de se servir des données de la Bible pour faire l'histoire de la Bible.

Il est à remarquer ensuite que, étant donnée l'incertitude des renseignements historiques, les critiques devraient s'attacher surtout aux arguments tirés du style; or, ils n'en font pas toujours assez de cas lorsque ces arguments ne cadrent pas avec leur système. On nous dit, par exemple, qu'Ezéchiel doit être antérieur au code sacerdotal, parce que celui-ci présente une forme plus achevée de l'organisation du culte; mais pourquoi la décadence du style, insensible dans le Lévitique, est-elle si marquée chez Ezéchiel? Tant que ce fait n'est pas expliqué, les autres arguments ne pèsent pas bien lourd dans la balance. Autres exemples : les Chroniques auraient puisé une partie de leurs récits dans un *Midrasch* des Rois. Comment se fait-il qu'elles aient conservé intact le style des passages tirés des livres des Rois, et qu'elles aient, au contraire, donné leur propre style aux extraits de ce Midrasch supposé? Dans les livres portant le nom d'Esdras et de Néhémie on distingue des mémoires authentiques de ces personnages. D'où vient que la langue de ces mémoires est presque aussi moderne que celle des Chroniques et diffère tant de celle du Lévitique?

L'étude des Prophètes fait naître également des problèmes qu'il ne faudrait pas négliger : comment doit-on s'expliquer le silence du livre des Rois sur Jérémie? Pourquoi Isaïe n'y figure-t-il qu'à propos de l'histoire d'Ezéchias? Pourquoi le roi Achaz apparaît-il sous un autre jour dans Isaïe que dans les Rois? Quels sont les moyens que l'on possède pour distinguer dans les écrits prophétiques les compositions purement littéraires des discours réellement prononcés?

La critique biblique nous semble aussi poser des conclusions hâtives, quand elle déclare qu'un livre est antérieur aux codes dont il ne s'inspire pas. Les textes législatifs ont très bien pu n'être suivis dans la pratique que longtemps après leur rédaction. Le code sacerdotal a pu rester des années et des siècles la règle idéale des prêtres avant de devenir une loi d'État. Les modernes subissent inconsciemment l'influence de la tradition quand ils croient que les lois ont été promulguées et acceptées aussitôt après qu'elles avaient été écrites.

Enfin, un point important à élucider pour l'histoire de la formation de la Bible, c'est le suivant : les livres sacrés existaient-ils en plusieurs exemplaires? Si oui, que sont devenus les exemplaires séparés

Digitized by Google

du Jéhoviste et de l'Elohiste quand un compilateur a réuni ces deux ouvrages? Et quand le Deutéronome s'y est joint, a-t-il disparu entièrement comme œuvre spéciale? N'a-t-il pu continer à exister à part même après que le code sacerdotal avait été inséré dans la compilation antérieure? Dans ce cas, pourquoi les auteurs qui s'en inspirent seraient-ils forcément antérieurs à l'auteur sacerdotal?

Sans doute, quand Ben Sira mentionne Néhémie et passe Esdras sous silence, on peut en déduire qu'il ne connaissait pas notre livre d'Esdras sous sa forme actuelle. Le roi Josias, selon lui, est un roi sans tache, contrairement aux assertions des Chroniques. Mais on n'a pas le droit d'affirmer que les Chroniques n'existaient pas encore. On voit par là combien les problèmes de critique biblique sont compliqués. On les tirerait peut-être plus facilement au clair, si, comme l'a demandé M. Vernes, on allait du connu à l'inconnu, en partant de l'époque où l'existence des livres bibliques est attestée par des témoignages irrécusables pour essayer de remonter ensuite aussi haut qu'il est possible. Qui sait si l'on n'arriverait pas ainsi à des résultats assez différents de ceux auxquels s'est arrêtée la majorité des critiques? On serait en tout cas sur un terrain plus solide.

Ces réflexions s'appliquent évidemment bien moins à l'ouvrage de M. Kautzsch, qui ne vise pas à l'originalité, qu'aux travaux de l'école de Reuss, Kuenen et Wellhausen, dont les théories sont aujourd'hui très en faveur chez les exégètes allemands et ont été vulgarisées en France par Renan. M. Kautzsch a voulu donner un bon résumé des idées de cette école et il a parfaitement atteint le but qu'il s'était proposé.

Les appendices qui suivent l'abrégé de l'histoire de la Bible seront très utiles même à ceux qui ne possèdent pas la traduction de M. Kautzsch. Les tableaux synoptiques de l'histoire d'Israël avec les synchronismes de l'histoire assyro-babylonienne et égyptienne sont fort commodes à consulter. On peut en dire autant du chapitre sur la composition des livres bibliques. Il semble seulement qu'une liste des extraits des Rois dans les Chroniques eût été ici à sa place. On aurait pu y mettre aussi une indication de tous les passages parallèles dans la Bible. M. Kautzsch a été bien inspiré en donnant une notice succincte sur les poids et mesures.

En terminant, nous souhaitons au nouveau volume beaucoup de succès, et nous voulons espérer qu'il trouvera, même en France, un grand nombre de lecteurs.

Mayer LAMBERT.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.

Digitized by Google

NICOLAS ANTOINE

La *Revue* a publié, dans son avant-dernier numéro [1], un document envoyé par M. Balitzer et copié sur le registre de la Compagnie des Pasteurs de Genève, qui retrace toutes les péripéties du procès et de la mort d'Antoine, brûlé à Genève, le 20 avril 1632, pour crime de judaïsme En outre, la Revue annonçait, avec une étude sur le personnage, d'autres pièces sur le même sujet. Mais celles-ci, communiquées également par M. Balitzer, consistent uniquement dans une copie du tome IX de l'*Histoire manuscrite de Genève* par Gautier. Elle contient le Procès ou Acte d'accusation lu par le Secrétaire d'Etat devant les syndics le jour de l'exécution d'Antoine, la sentence prononcée contre ce dernier et une longue relation intitulée « Particularités sur sa vie et sur l'instruction de son procès. » Nous donnons à l'appendice le Procès et la sentence, mais nous avons renoncé à publier la relation pour les raisons que voici : tous les faits qu'elle contient ne sont qu'une répétition, à quelques détails près, du document des Pasteurs, ou bien un résumé (pour tout ce qui concerne les débats du procès) ; quant aux pièces qu'elle reproduit *in extenso*, à savoir les deux requêtes adressées par Antoine à ses juges [2], l'une pour réclamer un papier renfermant la démonstration de ses douze articles de foi, démonstration qu'il n'avait menée que jusqu'au huitième article, l'autre pour s'excuser d'avoir donné le change sur ses convictions véritables et attester la sincérité et la vérité de sa foi judaïque, plus loin les lettres de Ferry et de Mestrezat en faveur d'Antoine, tout cela peut se lire dans les principaux articles consacrés déjà à Antoine, notamment dans la *Bibliothèque anglaise* de De la Roche (Amsterdam, 1717, t. II) et récemment dans Haag, *France protestante*, 2e édition, *s. v.*, Antoine, et dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1894, pp. 42 et 55 (article de M. Samter) [3]. Nous

[1] Tome XXXVI, p. 163 et suiv.
[2] *Ibid.*, pp. 175 et 176.
[3] Nous devons ces renseignements à M. Israël Lévi.

Digitized by Google

aurons plus loin l'occasion de citer quelques fragments de ces pièces, surtout de la lettre de Ferry, qui est un document capital pour l'étude du personnage. Au surplus, l'histoire manuscrite de Gautier est en cours de publication depuis 1896. Trois volumes ont déjà paru et conduisent jusqu'à la seconde moitié du XVIe siècle. Le volume qui renfermera l'histoire d'Antoine paraîtra donc prochainement.

Tels sont les documents connus jusqu'ici touchant Nicolas Antoine. Il en existe vraisemblablement d'autres. D'abord, le procès-verbal des Pasteurs de Genève dit expressément[1] qu'on a conservé les papiers de la main d'Antoine « afin qu'on eût un mémorial de ce pourquoi il était condamné à mort et que ce n'était pas pour ce qu'il avait été papiste et élevé entre les Jésuites, mais pour des horribles blasphèmes... » En dehors des douze articles de foi et des requêtes qu'on sait, Antoine avait composé, avant et durant sa détention, d'autres écrits, qu'il signa le jour de son supplice. De la Roche, dans l'excellente notice qu'il consacre à Antoine, donne une description complète de ces écrits qu'il a eus sous les yeux. Ce sont : « I Quelques passages de l'Ancien Testament avec II une prière qu'il faisait le soir avant de se coucher et une autre prière qu'il faisait après ses sermons. Le style en est à peu près le même que celui des théologiens réformés, mais il n'y est fait aucune mention de Jésus-Christ. Ces prières sont remplies d'onction. III Une petite feuille contenant onze objections philosophiques contre la doctrine de la Trinité. IV Un long écrit dans lequel l'auteur fait une confession de sa foi en douze articles accompagnée de ses preuves (Suit une transcription des douze articles). A la fin de ce long écrit, deux autres, pour prouver que les passages du Vieux Testament où il est parlé d'une nouvelle alliance ne se doivent entendre que d'une confirmation de l'ancienne alliance faite avec Abraham, Moïse et les Pères. Le second écrit est une explication du 53me d'Isaïe. » Ainsi ces pièces existaient encore en 1717 ; elles n'ont pas dû disparaître. Nous regrettons de ne pas en avoir de copie entre les mains, surtout des dernières, car, bien que les actes des Pasteurs nous fassent connaître avec suffisamment de détails et de sincérité les opinions théologiques et exégétiques d'Antoine, tout n'est pas aussi net ni aussi complet qu'on le désirerait. Certaines explications de versets bibliques prêtées à Antoine par ses adversaires sont assez peu intelligibles[2]. On pourrait aussi comparer avec plus de fruit l'exégèse d'Antoine

[1] *Ibid.*, p. 193.
[2] Voir plus loin, p. 175 et suiv.

Digitized by Google

avec les interprétations rabbiniques si l'on avait les pensées originales du premier.

Outre la lettre de Ferry et les deux lettres de Mestrezat à Chabrey, il y eut aussi un certain nombre de lettres de Pierre Du Moulin, célèbre pasteur de Sedan sous lequel Antoine étudia. Ce ministre écrivit au sujet de Villemand, jeune homme qu'Antoine avait « débauché » en lui enseignant une philosophie dangereuse, et il écrivit aussi [1] pour intercéder en faveur d'Antoine.

Quoi qu'il en soit, nous sommes assez renseignés par le registre de la compagnie des Pasteurs, en ce qui concerne les événements du procès d'Antoine, pour nous faire une idée de l'état d'esprit de l'infortuné pasteur de Divonne, de la nature de son judaïsme et de l'étendue de ses connaissances bibliques, révélés si tragiquement dans la dernière année de sa vie. Mais pour comprendre l'étrange figure de cet homme que la nécessité de vivre induisit d'abord à de singuliers compromis et que la fermeté inébranlable de ses convictions finit par pousser à la folie et au martyre, il faut revenir un peu sur ses antécédents, sur la période qui a précédé son entrée dans la carrière pastorale.

I

Les renseignements que nous avons sur l'éducation et la jeunesse d'Antoine sont peu abondants et on aimerait à pouvoir suivre les évolutions de sa pensée depuis l'époque où ses études sur l'Ancien Testament firent naître le doute dans son esprit sur la vérité du christianisme jusqu'à la date du 6 juillet 1632, où se produisit l'éclat dont les conséquences devaient décider de son sort. Le principal témoignage qu'on eût jusque maintenant relativement à la jeunesse d'Antoine est la belle lettre de Ferry du 30 mars 1632, sur laquelle nous reviendrons plus loin. L'illustre pasteur de Metz, en rappelant qu'il avait amené jadis Antoine à la foi calviniste, parle de la correspondance abondante qu'ils avaient échangée quand ce dernier quitta Metz pour aller étudier la théologie à Sedan, puis à Genève. C'est ainsi que nous avons été amené à rechercher ce qui pouvait subsister de ces lettres. Après la mort de Paul Ferry, quantité de lettres manuscrites de lui et de ses correspondants ont été recueillies. Conservées d'abord à Metz, elles ont enrichi ensuite des collections particu-

[1] *Ibid.*, p. 182.

Digitized by Google

lières. La plupart des correspondances de Ferry sont actuellement à la bibliothèque de la Société de l'Histoire du protestantisme français[1]. En feuilletant la collection Lutteroth, que M. Weiss, secrétaire de la Société, nous a fait connaître et a mise très obligeamment à notre disposition, nous avons eu la bonne fortune de trouver deux lettres d'Antoine à Ferry, écrites à Sedan le 15 avril 1624, et une lettre de Jean Diodati, professeur et pasteur à Genève, datée du 25 mars 1628, qui dit un mot d'Antoine, à ce moment précepteur chez lui. Ces documents, sans rien nous révéler de saillant sur ce qui nous importe le plus ici, à savoir sur les idées religieuses d'Antoine, sont néanmoins précieux, parce qu'ils permettent de caractériser quelques moments de sa vie et jettent en même temps quelque lumière, d'une part, sur la culture littéraire du personnage et, d'autre part, sur les difficultés matérielles contre lesquelles il eut si péniblement à lutter et qui jouèrent un rôle prépondérant dans l'orientation de sa vie.

Avant d'entrer dans le détail, rappelons les événements de la jeunesse d'Antoine jusqu'à la date de 1624. Né probablement en 1602 à Briey de parents « papistes » peu fortunés, qui firent des sacrifices pour le faire instruire[2], Antoine passa cinq ans au collège de Luxembourg et alla ensuite chez les Jésuites à Pont-à-Mousson, puis à Trèves et à Cologne. L'instruction supérieure ne se donnait guère que dans leurs établissements et Paul Ferry lui-même, quoique né protestant, passa quelques années par leurs mains. Quel que fût le zèle anti-calviniste de tels maîtres, Antoine, peut-être à la faveur de conversations avec ses condisciples de la foi réformée, sentit assez tôt s'ébranler ses croyances catholiques. Quant il revint à Briey en 1622 ou 1623, à l'âge de vingt ans, il était tout prêt à rejeter le papisme. Il alla à Metz, entra en relations avec Paul Ferry, âgé alors d'un peu plus de trente ans et déjà renommé pour sa science et son éloquence; celui-ci n'eut pas de peine à amener le jeune homme à des doctrines vers lesquelles il penchait déjà; plein d'enthousiasme pour la « religion », Antoine conçut en même temps une vive affection pour son « père spirituel », qui, après l'avoir converti, le soutint encore matériellement, car il était désormais sans ressources; ses parents, qu'il tenta vainement de convertir, paraissent l'avoir abandonné à lui-même. Après un court séjour à Metz, Antoine, sur le conseil de son maître, s'en alla étudier la théologie à l'académie de Sedan, probablement vers la fin de l'année de 1623. Recommandé par Paul Ferry, le

[1] Fonds Athanase Coquerel fils et collection Lutteroth.
[2] Antoine avait un frère aîné qu'il convertit plus tard au protestantisme.

Digitized by Google

jeune étudiant vécut de la générosité de la Compagnie des Pasteurs. Mais ces secours suffisaient à peine et il fut obligé de revenir à la charge bien souvent. Ses maîtres heureusement lui veulent du bien et le tirent d'embarras quand la situation devient trop critique. Les lettres d'Antoine à Ferry, dont nous parlions tout à l'heure, sont de cette époque. Le 15 avril 1624, Antoine, craignant d'importuner par trop de demandes les pasteurs de Sedan, se décide à écrire à son ancien maître, « à Monsieur Ferry, ministre de la parole de Dieu à Metz », pour lui demander des secours en vêtements.

A Sedan, le 15 avril 1624.

Monsieur,

La souvenance de vos bienfaits ne s'évanouira qu'avec le dernier souspir et combien qu'il soit impossible de les nombrer, sy est-ce que j'ose bien encore venir en demander des nouveaux, pour l'assurance que j'ay de votre bienveillance accoutumée. Vous sçavez qu'un père ne donne pas seulement la nourriture à ses enfants, mais aussi de quoy se couvrir. Monsieur, si j'ay trouvé quelque grâce devant vous, bien que tout indigne, je vous supplie encore de cela. Je deviens hardi en demandant, combien certes que vous pourrez vous asseurer que je ne viens qu'estant réduit à l'extrémité. Il me pouvait suffire d'avoir montré et déclaré à M. Rambort [1] que mon habit était tout rompu, sans que je vous vienne importuner, mais je connais votre bonté et sçay que vous excusez celui qui désire être de tout son cœur à jamais,

Monsieur, votre très humble, très affectionné
fils et serviteur,

ANTOINE.

Mais la misère où se débattait Antoine n'avait pas à ce moment trop assombri son caractère, bien que Ferry dise en 1632 qu'il l'a toujours connu mélancolique. Il poursuivait ses études avec assez de liberté d'esprit, étudiait avec passion la philosophie et la théologie. Avait-il à cette époque commencé à apprendre l'hébreu et à réfléchir sur la valeur des témoignages que les théologiens trouvaient dans l'Ancien Testament en faveur de la Trinité ou de la messianité de Jésus? Il est possible. Antoine dira, en 1632, lors de son procès, que depuis dix ans, c'est-à-dire bien avant l'époque où nous sommes, il avait rejeté le dogme de la Trinité et accepté le judaïsme en son cœur. Mais ses juges, d'une part, et Paul Ferry, de

[1] C'est Abraham Rambourt (ou Rambour), professeur de théologie à Sedan à cette époque.

Digitized by Google

l'autre, croient que ses opinions hétérodoxes sont de plus fraîche date et les font remonter à cinq ou six ans avant le procès. Il est à présumer qu'Antoine a exagéré l'ancienneté de sa conversion pour attester avec plus d'énergie la solidité et le sérieux de sa foi nouvelle. Quoi qu'il en soit, à cette date de 1624, si l'on en juge par ce qu'Antoine joignait à la lettre que nous venons de citer, il ne semble pas qu'il se passe des luttes morales bien vives dans son âme. Comme tous les étudiants de son âge et malgré la « nécessité » où il est réduit, Antoine compose à ses moments perdus des vers latins sur tous les sujets, de tous genres et de tous mètres; et, sans doute, il y a déjà quelque bizarrerie dans certaines de ces pièces, mais plutôt un peu de puérilité et, en tout cas, rien de cette mélancolie que son maître et protecteur verra naître en lui plus tard et tâchera vainement de dissiper, n'en soupçonnant pas la raison véritable. La lettre qu'on a lue plus haut est suivie de trois anagrammes composées en l'honneur de la ville de Sedan, de Metz et de Paul Ferry. Il espère que son maître accueillera ces amusettes avec sa bonhomie coutumière : « Respice quo soles vultu haec ludicra. » Il aura bientôt à s'occuper de choses plus sérieuses, si Dieu veut bien réaliser ses vœux au sujet de son travail, « si Deus annuerit volis de labore meo ». Il semble par ces mots un peu vagues qu'Antoine comptait achever bientôt ses études et être pourvu d'un poste rémunérateur.

L'autre missive, qui n'est pas datée, mais qui, vu la nature du contenu, devait faire partie du même envoi, contient cinq pièces en vers latins remplies ou d'admiration et de tendresse filiale pour Ferry ou de haine et de dégoût pour le papisme et les Jésuites, qu'il appelle « Ruina regum, pestifera tabes gregis ». Par une ironie du sort, les Pasteurs de Genève reconnaîtront quelques années après dans la conduite d'Antoine l'influence détestable de l'éducation jésuitique et lui reprocheront ses « restrictions mentales »[1].

Les cinq pièces latines d'Antoine ne sont que des exercices d'étudiant bon humaniste. La première est une épigramme sur la papesse Jeanne, ce personnage imaginaire qui succéda, selon les uns, à Léon IV en 855, sous le nom de Jean VIII, et selon d'autres vécut à la fin du XIe siècle. La seconde est encore une épigramme des plus sanglantes à l'adresse des « frères Loyolites » et à propos de l'image qui représentait Loyola portant un cœur dans sa main toute en flammes. « Une femme, avait vu cette image et s'était écriée : « Il est tout brûlant d'amour pour Dieu ! » — « Insensée, dit Antoine, tu crois que c'est son cœur qu'il porte là ? (Ferre cor pu-

[1] *Revue*, *ibid.*, p. 165.

Digitized by Google

tas suum?) Il vient d'étriper quelqu'un. (Exenteravit quempiam.) »

Puis vient un éloge dithyrambique de Ferry : « Si la terre métique (Metz) eût produit deux hommes comme lui, c'en serait fait de l'empire du papisme[1] ». Enfin, après des plaisanteries sur un moine venu à Sedan, nommé Pudens, un distique où il joue sur le nom de Ferry[2]. Le tout est signé : « tui observantissime tibique deditissime N. Antonius ».

Le ton de ces morceaux nous donne un peu l'idée de l'âpreté qu'Antoine était capable d'apporter dans ses discussions avec ses adversaires. Et quand plus tard il tombera dans des accès de frénésie, on pourra n'y voir qu'un déchaînement anormal de l'impétuosité naturelle de son caractère. A l'époque où nous sommes de la vie d'Antoine, sans rien hasarder encore qui fût ouvertement contraire à l'orthodoxie calviniste, il devait quelquefois étonner ses maîtres par l'inquiétude de sa raison et l'intempérance de ses curiosités. L'acte d'accusation porte qu'Antoine, de son propre aveu, « dès son jeune âge, aurait embrassé curieusement l'étude de la philosophie et conçu de damnables et exécrables opinions de N. S. Jésus-Christ ». Il devait arriver pour Antoine, doué d'une intelligence très vive et toujours en mouvement, ce qui était arrivé à beaucoup des premiers réformateurs. Conduits à éliminer une partie des dogmes du catholicisme sous l'impulsion de l'esprit d'examen, un bon nombre d'entre eux ne virent pas de motifs sérieux de s'arrêter, une fois l'élan donné, et de choisir entre les mystères devant lesquels la raison s'était jusque-là indifféremment courbée. Séparés de l'Eglise romaine, tous ne furent pas capables, comme Luther et Calvin, d'enrayer la force destructrice de leur raison et écartant, par exemple, le dogme de la transsubstantiation, de continuer d'imposer à la foi celui de la trinité. L'antitrinitarisme avait nécessairement fleuri presque en même temps que la Réforme. Ceux qui naissaient dans la religion réformée n'avaient pas de peine à s'accommoder du *credo* fixé par les chefs de la Réforme. Mais un Antoine, venu à la « Religion » en grande partie par un effort spontané de sa pensée, était destiné à suivre la voie des Servets et des Socins. Les circonstances toutes particulières où il se trouva placé firent qu'il les dépassa. Il devint « pire qu'un antitrinitaire » et même finale-

1 *... Si duo tales*
Præterea adjunxet Metica terra viros,
Belua quæ Romæ stabulans in sydera frendes,
Nunc foret imperii meta suprema tui.

2 *Si multos Ferry ferrent hæc sæcula ferri*
In ferri sæclis aurea multa forent.

Digitized by Google

ment, au dire des Pasteurs de Genève, « pire que les Juifs ». En réalité, il y eut à son époque beaucoup de judaïsants [1], groupés quelquefois en sectes. On en trouve un peu partout depuis un siècle, d'abord en Suisse, puis surtout en Pologne, en Hollande, en Italie. Antoine lut-il des ouvrages comme le « De trinitatis erroribus » de Servet et en subit-il l'influence? Il est possible, mais on peut croire qu'il évolua de lui-même, par une spéculation personnelle.

Il ne demeura que quelque mois à Sedan, puisqu'il arriva à Genève le 20 juillet 1624. Pendant son premier séjour dans cette ville, ce fut la même vie à peu près qu'à Sedan; toujours besoigneux, il luttait constamment contre la misère. Comme il a de bonnes recommandations, la Compagnie des Pasteurs prend soin de lui, et il se procure quelques ressources supplémentaires en entrant en condition dans quelques maisons, probablement comme pédagogue. Mais son caractère devenait ombrageux à mesure que mûrissait sa pensée et que les « damnables opinions » qu'il accueillait s'imposaient plus impérieusement à sa conscience. Cependant, quoique l'étrangeté de ses allures donne à refléchir à quelques-uns, tout le monde rend hommage à son érudition et à la parfaite correction de ses mœurs.

Combien de temps dura ce premier séjour à Genève? Environ trois ans, ainsi qu'il résulte des indications fournies par le registre des Pasteurs. En effet, à la date du 19 mai 1626, la Compagnie octroie 4 thalers à l'étudiant en théologie Antoine « atteint de la fièvre et sans ressources ». Plus loin, une seconde mention nous informe que le 21 mars (probablement 1627) Antoine reçut 4 thalers de M. Prévost et quelque chose du recteur pour entreprendre son voyage. C'est donc à cette date qu'il quitte Genève, sans avoir achevé ses études. Il paraît qu'il était appelé par « MM. de l'Eglise de Metz ». Peut-être, d'après la lettre de Paul Ferry, songeait-il à se présenter au synode de l'Ile-de-France, où d'ailleurs il échoua, à un moment difficile à déterminer. Toujours est-il qu'il partit, comme il le dit à des amis, « à regret ». Nos documents parlent aussi de la « cherté » des vivres, et des témoignages contemporains semblent indiquer qu'on craignait alors à Genève une épidémie qui sévissait dans des pays voisins.

C'est à Metz qu'Antoine, déjà sceptique au sujet de la trinité et de la messianité de Jésus, devait commencer de se tourner vers le judaïsme, et pour la première fois sans doute, prendre contact avec

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. IX, p. 313 et suiv.; cf. aussi Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, s. v. Antitrinitaires.

Digitized by Google

les Juifs. La communauté de Metz s'était récemment organisée et comptait environ 500 âmes [1]. Antoine eut des entretiens avec les rabbins, qui lui présentèrent l'Ancien Testament sous un jour nouveau pour lui. Il avait déjà étudié l'hébreu sous la direction des professeurs de Sedan et de Genève, des Rambour et des Turretini, et expliquait sans doute comme eux les passages messianiques. Nous n'avons pas d'écho des conversations qui s'engagèrent entre Antoine et les rabbins de Metz, qui n'ont pas laissé de nom dans la littérature, mais Antoine s'aperçut, guidé par eux, qu'à ses motifs de douter s'ajoutait encore la fragilité des arguments puisés par le christianisme dans les textes de l'Ancien Testament. Sa confiance dans les explications de ses maîtres est ébranlée. Il s'en va tout exprès à Sedan soumettre ses incertitudes à Rambour, qui tâche de le rassurer et de le mettre en garde contre les téméraires démarches de la raison. Mais il ne se tient pas pour satisfait. De plus en plus, il se bute aux contradictions philosophiques ou scripturaires qu'il aperçoit dans les dogmes chrétiens. Il étudie l'hébreu avec acharnement et tâche de se faire une opinion impartiale.

C'est pendant cette crise que se place l'épisode des relations d'Antoine avec un jeune homme de Sedan nommé Villemand, à qui il enseigna la philosophie; cet élève paraît lui avoir été mis entre les mains par Du Moulin, le célèbre professeur de théologie de l'Académie de Sedan. Antoine s'attacha à lui et lui fit confidence des graves secrets de son âme. Il n'eut pas de peine à exercer un ascendant absolu sur le jeune homme et à le déterminer à se convertir avec lui au judaïsme. On parut se douter du danger qu'offrait pour Villemand l'enseignement d'Antoine. Jusqu'à quel point? Il est difficile de le dire. Les lettres de du Moulin et de Ferry à ce sujet seraient intéressantes à lire. Nous n'avons pour nous renseigner que la lettre de Ferry du 30 mars 1632, bien postérieure à l'incident et qui n'est pas très explicite. Ce qu'on reprocha à Antoine, c'est d'avoir égaré son élève dans les ténèbres de la métaphysique, mais il ne semble pas que leur désir de se faire Juifs ait été connu à cette époque. « Antoine, dit Ferry, prétendait gagner quelque chose à lui enseigner la philosophie et furtivement il l'emmena plus loin [2], malgré les remontrances que je lui en avais faites avec instances de le renvoyer et au jeune homme de s'en retourner comme il m'avait promis, M. du Moulin l'ayant désiré et moi pour ce qu'il lui avait été recommandé. »

[1] Voir Ab. Cahen, *Le Rabbinat de Metz*, *Revue*, t. VII, p. 104.
[2] En Italie.

Digitized by Google

Antoine se soumit en apparence, mais secrètement continua à voir son élève et songea sérieusement à entrer dans une communauté juive. Sur le reste de son séjour à Metz, Ferry nous donne quelques détails, insistant sur les symptômes de mélancolie qu'il a remarqués en ce temps-là et qu'il présente comme l'effet des contrariétés qu'avait éprouvées Antoine ; les remontrances qu'on lui fit à propos du jeune homme de Sedan, l'échec de sa candidature au synode de l'Ile-de-France, ses études trop attachées au Vieux Testament, tout cela, selon son ancien maître, troubla son esprit. « Il ne pouvait dès lors (depuis ces incidents) supporter le jour, en faisait fermer toutes les avenues chez un gentilhomme où j'avais trouvé moyen de le faire placer, toujours inquiet sans pouvoir être en repos en aucun lieu, taciturne sans même se pouvoir exprimer qu'avec peine et comme à mots arrachés, quelque peine que je prisse de le solliciter à se mieux ouvrir, à le faire venir chez moi de fois à autres, de le recevoir à ma table et de le faire traiter comme il fut avec un grand soin. » En réalité, cette attitude s'explique par les combats intérieurs qui se livraient dans son âme et la contrainte qu'il s'imposait. Ferry voulait démontrer qu'Antoine était depuis longtemps dans un état morbide, parce qu'il ignorait la vraie cause de ses ennuis et surtout parce qu'il était préoccupé d'infirmer la thèse de quelques-uns des juges du procès, selon qui la folie d'Antoine était « pénale et subséquente » et constituait un châtiment céleste pour les coupables doctrines qu'il avait conçues en pleine lucidité d'esprit. La vérité doit être entre les deux systèmes. Antoine avait le caractère naturellement sombre et ardent ; mais, d'autre part, il resta en pleine possession de ses facultés jusqu'à la dernière année de sa vie.

Au bout de quelque temps, Antoine quitta Metz et, malgré Ferry, emmena Villemand en Italie. Il croyait pouvoir entrer plus facilement dans une communauté juive de ce pays. Nous savons malheureusement peu de chose de cette période qui ne fut que de quelques mois. Antoine enseigna la philosophie à Brescia. Ils allèrent ensuite à Venise, puis à Padoue, demandant à être circoncis et à demeurer au milieu des Juifs. Partout Antoine reçut les mêmes réponses. On les éconduisit, lui et son compagnon, en vertu du peu de propension du judaïsme à attirer des prosélytes et surtout par crainte des autorités, qui surveillaient à ce moment les Juifs plus étroitement que jamais. C'était l'époque où les protestants italiens s'enfuyaient en Suisse devant les rigueurs du papisme, qui voulait reconquérir le terrain perdu et raffermir son empire compromis. Des mesures sévères étaient prises contre les judaïsants. Il n'y avait pas longtemps que Molcho avait été brûlé à

Digitized by Google

Mantoue : les portes des ghettos, un instant entr'ouvertes, s'étaient de nouveau refermées. Tout ce que les Juifs purent faire, ce fut de conseiller à Antoine de retourner en pays chrétien et d'exercer en secret le judaïsme, à la façon des Marranes, ou plutôt encore de se contenter d'être juif de cœur, sans renier le christianisme.

Le pauvre Antoine fut très malheureux de cet insuccès et passa quelque temps à Venise en proie à de grandes souffrances matérielles et morales. Il dira plus tard dans sa requête aux pasteurs de Genève : « Le peuple d'Israël ne m'a point voulu recevoir et m'a dit que je pouvais vivre partout et entre toutes nations en la crainte de Dieu sans me découvrir et sans faire semblant de rien. J'ai enduré mille maux en allant à Venise et en demeurant là quelque temps en très misérable état et en retournant encore plus affligé et misérable. Néanmoins j'ai toujours espéré en mon bon Seigneur Dieu. Or de m'en aller demeurer parmi les papistes, j'avais fait serment de n'y plus retourner ; j'abominais par trop leur idolâtrie. » Que faire ? Antoine comptait plutôt sur la mansuétude des protestants que des catholiques romains. Il ignorait sans doute qu'il y eût quelque sécurité aux Pays-Bas et en Pologne pour les antitrinitaires et les judaïsants. Peut-être est-ce le manque de ressources qui détourna Antoine d'entreprendre ce voyage. Résigné à rester chrétien extérieurement et pressé de s'établir, il résolut de revenir à Genève, qui lui avait déjà été clémente.

Nous l'y trouvons installé depuis quelques semaines déjà, à la date du 25 mars 1628, où Diodati, écrivant à Ferry, lui parle d'un certain Anthoine qui paraît bien être le nôtre. En effet, ce dernier, bien accueilli par ses maîtres et ses anciens condisciples, après avoir disputé avec succès en philosophie, est pris comme pédagogue, en attendant qu'il ait fini ses études de théologie, chez un des plus illustres professeurs de l'Académie de Genève, Jean Diodati [1]. Voici ce qu'il écrit à Ferry :

Monsieur et très honoré frère,

En hâte ces deux mots au défaut desquels suppléera M. Anthoine, personnage que je vous recommande chèrement pour sa vaste érudition et piété. La petitesse des moyens le fait rechercher (?) sa mère naturelle. Genève lui aura été non certes marâtre, mais douce nourrice. Il est mûr de science, d'âge et de mœurs. Pour mon labeur, etc...

Suivent des confidences sur ses travaux personnels.

[1] Voir sur lui E. de Budé, *Vie de Jean Diodati, théologien genevois* (1576-1649).

Digitized by Google

Cette lettre est quelque peu embarrassante. Si le personnage dont il est question ici est notre Antoine, et tout porte à le croire, comment se fait-il que Diodati le recommande à Ferry? Antoine aurait-il fait mystère de ses relations avec le pasteur de Metz? D'autre part, il semble ressortir des termes un peu obscurs de cette lettre qu'Antoine allait quitter Genève pour « rechercher sa mère naturelle », c'est-à-dire, sauf erreur, pour rentrer à Metz et là suppléerait au laconisme des informations adressées par Diodati à son correspondant. Or, il n'est nullement question de ce voyage dans les actes du procès. Il est à présumer qu'Antoine, s'il avait vraiment projeté de rentrer à Metz, y renonça, pour une raison quelconque.

Il a donc pris le parti de dissimuler et d'affecter d'être un parfait chrétien. Il ne laisse pas néanmoins, comme on le remarqua plus tard rétrospectivement, de se trahir quelquefois, emporté par la véhémence de ses convictions. Un jour, dit le document des Pasteurs, il osa répondre à son professeur de théologie que le mystère de la Trinité n'était pas fondé en l'Ecriture et qu'on y trouvait plutôt le contraire. Une discussion s'engagea alors, analogue à celles qui sont rapportées dans les actes du procès, « sur des passages de Moïse, d'Isaïe et des Psaumes ». Antoine céda en apparence, mais demeura inébranlé dans ses opinions. S'il y avait danger à émettre des propositions trop hardies devant les autorités, en revanche il régnait une certaine liberté entre étudiants[1]. Antoine s'ouvrait sans crainte à quelques-uns et ne leur cachait pas ses tendances ou plutôt ses convictions unitaires. Cependant il parvint à garder assez d'empire sur lui-même pour éviter d'attirer les soupçons de ses maîtres et, tout en pratiquant en secret ce qu'il pouvait du judaïsme, passa pour un homme très recommandable. Après un intérim fait au collège de Genève, il finit par se présenter au colloque de Gex et se fit accepter comme pasteur à Divonne. Il écrivit à Ferry pour lui annoncer sa nomination le 29 novembre (sans doute de 1630). Nous ne reviendrons pas sur les événements qui suivirent et qui sont relatés en grand détail dans les actes du procès. C'en est fait désormais, Antoine s'est laissé mettre dans la plus fausse des situations; il ne pourra pas garder longtemps le masque. Les angoisses continuelles où il va se trouver useront vite sa résistance; et une fois qu'il se sera trahi, autant il s'était contraint précédemment, autant il proclamera désormais avec énergie ses croyances véritables.

[1] L'affaire Rémond de la Croix, dont on peut lire le récit dans l'ouvrage de M. de Budé (*op. cit.*), en témoigne assez.

Digitized by Google

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'espèce de fièvre cérébrale qui accompagna ses premières déclarations, ses prosternements dans la boue, ses contorsions et grimaces, sa tentative de suicide dans le Rhône; toutes ces extravagances furent le résultat de cette longue et cruelle contrainte morale qu'il s'était imposée. Il ne nous reste donc qu'à examiner en quoi a consisté le judaïsme d'Antoine et quelle a été sa science exégétique.

II

Nous avons vu qu'Antoine eut des conversations avec les Juifs, à Metz et en Italie. Il a dû voir d'assez près la vie juive. Cependant, d'après les données des actes du procès, il semble qu'Antoine n'ait retenu que quelques rites et n'ait pas connu le judaïsme talmudique, se bornant à se conformer dans la mesure du possible aux prescriptions mosaïques. Il s'abstenait, déjà dans la maison de Diodati, de manger du porc. On lit dans les actes que « dans la chambre qu'il avait, là où il était précepteur, il a écrit divers passages sur la porte et ès-parois à la façon des Juifs touchant l'unité du Dieu d'Israël et le même s'est trouvé en sa chambre de Divonne crayonné de charbon ». Antoine se conformait ainsi à la lettre des prescriptions du Deutéronome (VI, 19). Il ne possédait pas, semble-t-il, de *mezouzot*; il ne paraît pas non plus avoir porté de phylactères. Bien qu'un de ses articles de foi affirme l'obligation d'observer le sabbat, on n'a rien noté à ce sujet dans la vie d'Antoine. Ses prosternations fréquentes, « à la judaïque », en approchant le front de terre, ainsi que ses déchaussements, qu'on peut attribuer, d'ailleurs, à sa démence, sont inspirés manifestement de ses lectures dans l'Ancien Testament; ce sont là des coutumes bibliques, non proprement juives, sauf en des circonstances exceptionnelles. Enfin, les prières d'Antoine sont en partie composées par lui. Il ne connaît pas les rituels juifs. Il serait intéressant de savoir si les fragments du Pentateuque qu'il récitait sont des morceaux tels que le Schema.

Mais ce qui est plus intéressant encore, ce sont les doctrines et l'exégèse d'Antoine. Pour juger de ses doctrines, nous avons sa confession de foi en douze articles. Elle a un caractère polémique marqué, affirmant le judaïsme et niant le christianisme. Antoine pose l'unité de l'essence divine, l'obligation perpétuelle de l'observance du Sabbat, de la distinction des viandes pures et impures. Il croit à la reconstruction du Temple et à la restauration des sacri-

Digitized by Google

fices, enfin à la venue du Messie. D'autre part, il repousse les doctrines de la distinction de personnes dans la divinité, de la divinité du Messie, du péché originel, de la prédestination et de la rédemption. Contre la thèse de saint Paul, qui oppose la Foi à la Loi, il admet la justification par la Loi seule et, enfin, il rejette l'autorité du Nouveau Testament comme contradictoire en soi et avec l'Ancien. Cette profession, comme on voit, a un caractère tout à fait original; elle est le fruit des méditations d'Antoine et n'est nullement inspirée des treize articles de foi de Maïmonide, comme paraît le croire M. Samter.

Antoine est-il aussi original dans son exégèse? La question est difficile à résoudre. Nous avons vu qu'il avait eu des conversations, sur les questions qui divisent les Juifs et les chrétiens, avec les rabbins de Metz. D'autre part, on lit dans le registre des pasteurs [1] : « Lui étant demandé si à son dernier voyage en Italie il avait parlé à quelque rabbi à Venise qui l'ait fortifié en cette opinion (sur l'unique autorité de l'Ancien Testament) il dit que non et qu'il ne sçavait ce que croyaient et enseignaient les Juifs, mais qu'il croyait à la parole de Dieu contenue en l'Ancien Testament. » La vérité, c'est que les affirmations des Juifs de Metz lui ouvrirent les yeux sur l'insuffisance de ses connaissances hébraïques et lui rendirent suspectes les interprétations que donnaient communément les théologiens chrétiens de certains passages bibliques. Il se mit dès lors à faire une étude approfondie de l'hébreu, comme en témoigne son ancien maître, qui nous donne aussi ce détail caractéristique qu'Antoine rassemblait des matériaux pour une Concordance. Il paraît bien avoir été, en fait d'exégèse comme dans tout le reste, en grande partie autodidacte. Sans doute, il a pu connaître des ouvrages de controverse composés par des Juifs : le *Hizzouk Emouna*, par exemple, du Caraïte Troki est de l'époque; mais il fut écrit en Pologne et n'a dû se répandre dans les pays chrétiens, grâce aux traductions qu'on en fit, que longtemps après la mort d'Antoine. Nous avons comparé, à propos des passages qui furent discutés par Antoine et ses maîtres, les explications du premier avec celles des principaux exégètes juifs, Raschi, Ibn Ezra, Kimhi. Les analogies qu'on rencontre sont dues non à des emprunts directs ou indirects, mais au fait qu'ils expliquent tous la Bible selon la méthode rationnelle, écartant les idées préconçues, éclairant les difficultés par le contexte et ne forçant jamais le sens.

Du reste, les juges d'Antoine ont bien l'impression que celui-ci

[1] *Ibid.*, p. 171.

Digitized by Google

tire sa science surtout de lui-même, car ils l'accusent d'être pire encore que les Juifs, qui concèdent, eux, que certains passages des Psaumes se rapportent au Messie, tandis qu'Antoine les applique à des personnages contemporains des auteurs bibliques.

Pour illustrer un peu ce qui précède, passons en revue les principaux textes controversés[1]. Les passages volontiers invoqués sont ceux qui sont expliqués par le Nouveau Testament lui-même. C'est là qu'une contradiction apparaîtra aux théologiens chrétiens particulièrement blasphématoire.

Au chapitre XXXI de Jérémie (31 à 33), le prophète parle de la *nouvelle alliance* que Dieu va contracter avec son peuple ce passage est allégué par saint Paul en faveur de la doctrine chrétienne et annonce, selon l'apôtre, l'abolition de la loi du Sinaï. Nullement, dit Antoine, Dieu ne veut que *renouveler* l'alliance que le peuple avait violée au désert et gravera désormais la loi dans leur cœur, mais il ne s'agit pas d'une Loi nouvelle. Kimhi insiste d'une façon analogue sur l'expression « nouvelle alliance » : c'est l'alliance qui sera renouvelée; mais non pas la Loi, qui est immuable. Tous les controversistes juifs font la même distinction entre les mots « berit » et « tôra », invoquant à l'appui de leur dire quantité d'autres passages de Jérémie lui-même (par exemple le début du ch. XI, où il est parlé de l'inobservance de la loi du Sinaï).

Le psaume CX de David commence par ces mots : « Parole de l'Eternel à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite..... Verset 4 : Tu es un prêtre à jamais à la façon (ou sur l'ordre) de Melchisédec ». Les chrétiens voient dans ce passage une allusion des plus nettes à Jésus et à sa divinité. Antoine pense que ce sont les serviteurs de David qui ont composé ce psaume à l'honneur de David, auquel Dieu avait promis de vaincre ses ennemis. C'est à peu près l'explication de Kimhi. Raschi et les anciens commentateurs essaient aussi de rapporter ce psaume à Abraham, à cause des versets de la Genèse (XIV, 18 et 19). L'opinion du pasteur qui combat Antoine est singulière : il accuse ce dernier d'être pire que les Pharisiens, qui consentent eux à attribuer un sens messianique au passage précité. On ne voit pas bien quelle explication talmudique (car c'est au Talmud qu'il fait allusion) le fait parler ainsi. Ce qui suit dans le document des Pasteurs n'est pas moins singulier : « Un des assistants ayant dit qu'en ce même psaume est dit : Tu seras mon sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec, ce qui ne pouvait être dit de David qui ne fut jamais sacrificateur, par une malice et

[1] *Ibid.*, p. 171 et suiv.

Digitized by Google

cavillation étrange, il (Antoine) dit que si et que David avait distribué *du pain et du vin* au peuple, I chron. XVI, ce qui n'a point été une action de sacrificateur, mais une libéralité royale. » A moins d'inexactitudes dans ce texte, il semble que les adversaires d'Antoine aient mal saisi ses explications. Si, en effet, il leur avait donné cette réponse sans plus, ils pouvaient, à bon droit, la juger faible; mais elle contient, malgré tout, quelque chose d'assez ingénieux pour qu'on soit tenté de la compléter, ou plutôt de la restituer. Puisque Antoine cite I Chron, XVI, 3, il devait apparemment connaître le premier verset du même chapitre. Or, il est dit dans ce verset (répétition de II Samuel XXVI, 17) que David offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâce, עולות ושלמים ; en citant ce verset, comme il a dû le faire, Antoine prouvait que David était sacrificateur, et en alléguant le verset 3, qui dit que David offrit au peuple du pain, des parts de viande (?) et des bouteilles de vin, il justifiait l'allusion du psalmiste à Melchisédec, qui vint offrir, d'après la Genèse, *du pain et du vin*. Trocki, dans le *Hizzouk Emouna*, veut aussi démontrer que David fut sacrificateur et il allègue une autre circonstance où l'on dit de lui qu'il offrit des victimes (II Sam., XXIV, 25). Kimhi ne laissait pas d'être embarrassé par le terme de Kohen appliqué à David et l'expliquait par *Nagid*, prince, comme dans la phrase : « et les fils de David furent des *Kohanim* », c'est-à-dire des princes (II Samuel, VIII, 18).

Pour prouver la Trinité, les Pasteurs citaient, entre autres passages, le verset de Genèse, XIX, 24 : « Et l'Eternel fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu, *venant de l'Eternel*, du haut des cieux ». Il y avait là, selon eux, l'indice d'une pluralité de personnes divines. Antoine répond, avec les exégètes juifs, que c'est là une figure de style fréquente dans la Bible et il cite comme exemple le verset : « Et Pharaon chassa Moïse de devant Pharaon. » (Exode, X, 11).

Pour le fameux passage (Isaïe, VII, 14) : « Et voici un signe : la « alma » concevra et enfantera, etc. », Antoine dit que cela s'entend de la femme du prophète. C'est l'opinion de Raschi et d'Ibn Ezra.

Isaïe, IX, 5. La controverse s'attache aux mots : El gibbor « Dieu fort », qui semblent être dits du Messie. Antoine déclare que cette expression n'implique pas la divinité du Messie. Selon lui, une expression analogue concernant un homme se trouverait dans Ezéchiel, mais il ne put, dit-on, « spécifier le lieu ». Ici sa mémoire a dû le trahir. Aucune expression de ce genre ne se lit dans le prophète.

Digitized by Google

La suite de la discussion est assez embrouillée. Il paraît qu'Antoine se moqua, comme firent les controversistes juifs, des pseudo-citations de la Bible qu'on trouve dans le Nouveau Testament, comme le mot : « Il sera appelé nazaréen. »

On ne comprend pas bien ensuite l'opinion d'Antoine attribuant à Josias les termes d'Immanuel et de Dieu fort. Ceci paraît inexactement rapporté.

Le chapitre LIII d'Isaïe a fait l'objet d'une dissertation spéciale d'Antoine, qu'il serait curieux de connaître. Le document que nous avons indique qu'Antoine voyait dans ce chapitre l'image des souffrances du peuple. A noter le rapprochement ingénieux et personnel, croyons-nous, qu'il établit entre l'expression : הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ du verset 12 et celle du cantique de Débora (Juges, v, 18) : עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת. Comme la seconde s'entend d'un peuple, la première peut donc s'entendre également d'une collectivité, et non exclusivement d'un seul homme (le Messie).

Pour le psaume II, dont l'explication hasardée en chaire par Antoine détermina le scandale qu'on sait, le passage de notre document qui en traite (p. 179) est peu clair. On voit qu'Antoine rapportait l'ensemble du psaume à David et non pas au Messie, mais il ne songe pas à expliquer, comme les exégètes juifs, le mot בר par pureté. (Ces derniers, à l'exception d'Ibn Ezra, reculent devant l'aramaïsme anormal qu'il faudrait admettre, si l'on traduisait *bar* par fils, sans préjudice des autres difficultés.)

En résumé, Antoine s'attache, par une saine exégèse, à restituer le sens naturel des passages de l'Ancien Testament, qui, selon ses énergiques expressions, étaient « tirés aux cheveux » et « criaient tous miséricorde ». Par ses études approfondies de l'hébreu, il est bien préparé pour la controverse et trouve généralement[1] réponse à tout. Quelle que soit l'influence directe ou indirecte de l'exégèse juive sur lui, Antoine a travaillé par lui-même et on voit par ce qui précède que, sinon la méthode générale, du moins certaines explications de détail, le choix des exemples, lui sont personnels. Si Antoine avait pu vivre, il aurait peut-être laissé d'excellents travaux. Il est vrai que, pour se punir de sa longue dissimulation, il demandait, durant sa détention, qu'on le laissât se retirer dans une solitude et vivre en anachorète.

[1] De la Roche, l'auteur de la *Bibliothèque anglaise*, connaît un détail intéressant qu'on ne lit ni dans les actes des Pasteurs, ni dans l'histoire de Gautier. Le 11 avril, on allégua, dit-il, à Antoine le fameux passage de Josèphe relatif au Christ. Antoine, qui l'ignorait, ne sut que répondre.

Digitized by Google

III

On sait, et il faut le répéter à la décharge de ses juges, qu'après de longues discussions sur le cas d'Antoine, il ne tint pas à une minorité éclairée et fort imposante que le parti de l'indulgence ne l'emportât. Ce n'est pas tant son judaïsme, quoi qu'en dise M. Samter, qui parut un crime irrémissible, que la longue supercherie à laquelle Antoine se résigna par une faiblesse dont il était le premier à rougir et qu'il racheta largement par la fermeté de son attitude. D'ailleurs, les premiers historiens de Genève et les biographes d'Antoine, Bérenger, Spon, De la Roche, etc., à une époque relativement voisine de celle du procès sont unanimes à déplorer la sévérité de la sentence prononcée contre Antoine. Il semble même qu'on dut faire dans les premiers temps le silence autour de cette affaire. Spanheim, qu'on venait de mettre en rapport avec Paul Ferry et qui lui écrit pour la première fois en juillet 1632[1], parle de différents sujets à son correspondant, mais ne dit pas un mot du procès d'Antoine, où pourtant celui-ci avait joué un rôle. En somme, le cas d'Antoine fut une exception et malgré les apparences, plus de tolérance pénétrait déjà dans les esprits.

Quant à nous, il nous a paru intéressant de mettre en quelque relief cette curieuse figure de judaïsant isolé et ardent, mélange singulier d'opiniâtreté et de faiblesse, victime touchante d'impérieuses convictions qui finit par aller au-devant du martyre, et, acculée à une situation sans issue qui lui coûta la raison et la vie, accepta avec une sorte de joie farouche de mourir « pour la gloire du grand Dieu d'Israël ».

JULIEN WEILL.

APPENDICE

A. — PROCÈS *fait et fourni par devant nos très honorés Seigneurs, Syndics et Conseils de cette cité : à l'instance et poursuites du Seigneur Lieutenant ès dites causes instant.*

Contre

Nicolas, fils de Jean Antoine, de Brieu en Lorraine, lequel étant

[1] Lettres manuscrites de la collection Lutteroth.

Digitized by Google

constitué prisonnier, a volontairement confessé que dès son jeune âge il aurait embrassé curieusement l'étude de la philosophie et conçu de damnables et exécrables opinions de Notre Seigneur Jésus-Christ; Item qu'il y a environ sept ou huit ans que particulièrement il se serait adonné à l'étude de la fausse doctrine des Juifs et que pour y être d'autant mieux instruit, il se serait adressé à eux dans la ville de Metz, lesquels après quelques conférences l'auraient renvoyé à d'autres Juifs et notamment à ceux de Venise; Item qu'il serait allé à Sedan il y a environ cinq ans où il aurait débauché un jeune homme étudiant au dit lieu et icelui mené et conduit en Italie l'entretenant en chemin de sa maudite créance. Item qu'étant arrivé à Venise, ils seraient allés visiter les Juifs et le dit Antoine les ayant priés de les recevoir en leur synagogue et de le circoncire, ils le lui auraient refusé, craignant d'en être repris par le magistrat, s'étant contenté de ce qu'ils lui firent entendre qu'il pouvait vivre avec les chrétiens et ne laisser pourtant d'être juif en son cœur, et que le même lui fut déclaré par les Juifs à Padoue. Item a confessé que n'eût été la peur d'être découvert il eût travaillé pour attirer ses parents au judaïsme. Item que suivant cette détestable doctrine, il serait venu en cette ville, faisant semblant d'étudier en théologie, même se serait présenté pour disputer la chaire de philosophie et pendant quelque temps aurait fait la charge de premier Régent au collège, contrefaisant toujours néantmoins le chrétien à la judaïque, n'osant en faire profession ouverte; Item qu'étant appelé par une Eglise proche de cette ville pour y être ministre (l'Eglise de Divonne au païs de Gex) après avoir été examiné, répondu conformément à la doctrine de la Religion orthodoxe, il aurait juré de vivre et enseigner suivant la confession de foi des Eglises réformées, combien que de cœur il crut le judaïsme et que par rétention maudite il entendit jurer et prêter serment tout autrement que sa bouche ne prononçait. Item, qu'au lieu de prêcher Jésus-Christ, suivant le serment qu'il aurait prêté, il n'aurait expliqué que des passages du Vieux Testament et rapporté faussement à d'autres personnes les textes qui parlent formellement de Notre Seigneur Jésus-Christ et surtout le texte qu'il explique en sa dernière action (le psaume II) d'où s'en serait suivi le lendemain un manifeste jugement de Dieu sur le dit Antoine, lequel devint transporté des sens, courut les champs et se vint rendre à pieds nus dans cette ville proférant des blasphèmes horribles contre Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Item qu'après avoir été traité des médecins et soigneusement médicamenté dans l'Hôpital de cette cité, étant revenu à soi, et hors de sa manie, il aurait persévéré à blasphémer contre la Sainte Trinité et la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ, soutenant tant de bouche que par écrit que c'était une Idole et que le Nouveau Testament n'était qu'une fable. Item a confessé qu'administrant le sacrement de la Sainte Cène, en l'exhortation qu'il faisait au peuple, il disait seulement, souvenez-vous de votre Sauveur et qu'en récitant les paroles du Symbole des

Digitized by Google

Apôtres où il est parlé de Notre Seigneur Jésus-Christ il ne les prononçait pas, mais il marmonnait entre ses dents. Finalement, nonobstant les sérieuses remontrances et exhortations qui lui ont été faites dès sa détention, tant par le Magistrat que par les spectables Pasteurs de cette Eglise de quitter ses maudites et damnables opinions, il aurait continué de plus fort dans les horribles impiétés et blasphèmes, ayant composé et signé un écrit par lequel il tâche de tout son pouvoir de combattre et renverser la Sainte Trinité, reniant toujours obstinément la divinité et l'incarnation de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, renonçant à son baptême à diverses fois comme plus à plein est contenu en son procès.

B. — Sentence *contre Nicolas Antoine apostat, prononcée et exécutée le 20 Avril 1632.*

Nos très honorés Seigneurs Syndics et Conseil de cette cité ayant veu le procès criminel fait et formé par devant eux à l'instance et poursuite du Seigneur Lieutenant es dites causes instant contre Nicolas Antoine par lequel et ses confessions leur conste et appert que lui, oubliant toute crainte de Dieu, aurait commis crime d'apostasie et lèze majesté divine au premier chef, ayant combattu la Sainte Trinité, renié Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, blasphémé pour embrasser le judaïsme et la circoncision et se serait parjuré en dogmatisant et enseignant sa damnable doctrine, cas et crime méritant griève punition corporelle. A ces causes et d'autres à ces mesds. Seigneurs mouvants (?), séant au tribunal au lieu de leurs prédécesseurs suivant leurs anciennes coutumes, ayant Dieu et ses Saintes Ecritures devant les yeux et invoqué son saint nom pour faire droit jugement, disant : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (amen). Par cette leur définitive sentence, laquelle ils donnent par écrit, condamnent le dit Antoine à devoir être lié et mené en la Place de Plainpalais, pour là être attaché à un poteau sur un bûcher, être étranglé à la façon accoutumée et en après son corps brûlé et réduit en cendres et ainsi finir ses jours, pour être en exemple à ceux qui tel cas voudraient commettre; déclarons en outre ses biens confisqués au profit de la Seigneurie ; mandons au Seigneur Lieutenant de mettre la présente sentence à due et entière exécution.

Digitized by Google

LA FÊTE DES CABANES

CHEZ PLUTARQUE ET TACITE

On sait que Plutarque (*Sympos.*, IV, 5, 3), aussi bien que Tacite (*Historiae*, V, 5), parlent de l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus. Mais, tandis que l'historien romain la rejette comme contraire au caractère fondamental des institutions religieuses du judaïsme et se borne à signaler trois points de ressemblance, le moraliste de Chéronée essaie de prouver, dans une dissertation très sérieuse, en relevant de nombreux points de similitude, que le dieu des Juifs n'est autre effectivement que Bacchus. Nous n'avons pas à examiner la thèse elle-même, dont il est inutile de démontrer le peu de solidité. Mais ce qui doit attirer notre attention, ce sont les preuves que Tacite rejette comme non convaincantes, ainsi qu'une partie de celles qui sont invoquées par Plutarque : les unes et les autres, quoique différentes par le contenu, sont empruntées au même ordre de choses, c'est-à-dire aux institutions du temple de Jérusalem et à la célébration de la fête des Cabanes dans le Temple. Plutarque surtout, qui donne de cette fête une description détaillée, en vue d'établir les points de ressemblance entre le culte juif et les Dionysies, mérite d'être étudié avec soin. En effet, sa description concorde, en général, avec ce que la littérature talmudique nous dit au sujet de cette solennité ; mais elle offre aussi beaucoup de divergences et de singularités qu'on ne peut prendre simplement pour des malentendus. Comme il ne s'agit ni chez Plutarque ni chez Tacite d'impressions personnelles — car aucun d'eux n'a été à Jérusalem, — mais d'une description empruntée à des sources et se référant, en dernière analyse, à des témoignages oculaires, celle-ci mérite un examen approfondi, tant pour les détails qu'elle nous révèle concernant le culte dans le Temple que comme tradition païenne sur le culte juif.

Digitized by Google

LA FÊTE DES CABANES D'APRÈS PLUTARQUE.

Voici le texte de la démonstration de Plutarque fondée sur cette solennité [1] :

« Premièrement, la plus grande et la plus solennelle de leurs fêtes se célèbre dans un temps et d'une manière qui conviennent parfaitement à Bacchus [ils lui donnent le nom de jeûne et la solennisent] dans le fort de la vendange. Ils dressent des tables chargées de toutes sortes de fruits et habitent sous des tentes et des huttes faites surtout de branches de vigne et de lierre entrelacées ; le premier jour de cette fête s'appelle « fête des Tabernacles ». Peu de jours après, ils en célèbrent une autre où ils invoquent Bacchus, non plus par des symboles énigmatiques, mais ouvertement.

Ils ont aussi une fête où l'on porte des rameaux de figuier et des thyrses ; les thyrsophores entrent dans le temple ; on ignore ce qu'ils y font, mais il est vraisemblable qu'ils y célèbrent quelque bacchanale, car ils se servent pour invoquer leur dieu de petites trompettes pareilles à celles dont les Argiens font usage dans les fêtes de Bacchus. D'autres s'avancent en jouant de la cithare ; ils les appellent Lévites, soit du nom Lysios, soit plutôt d'Evios. »

Cette description de solennités juives, la seule qui soit aussi abondante en détails précis, vise évidemment le temple de Jérusalem et non, comme on devrait le déduire de la date de sa composition, qui remonte au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne, la synagogue de quelque ville grecque. En effet, les dernières lignes parlent des lévites jouant de la harpe qui précédaient le cortège entrant dans le ἱερόν, chose qui ne se faisait pas dans les synagogues, de même que les sonneries de trompettes, au moment de la procession des palmes pendant la fête des Cabanes, n'étaient usitées que dans le sanctuaire de Jérusalem [2]. Tout le récit de Plutarque traite exclusivement de cette fête, car, après avoir décrit la fête qu'il n'a pas encore nommée, Plutarque dit que les Juifs appellent le premier jour σκηνή et, dans la seconde partie, il décrit l'entrée du cortège avec le thyrse spécialement employé pour la fête des Cabanes. Autant ce point est certain, autant il est difficile de comprendre ce qu'il dit des diverses journées de cette fête qui, à notre connaissance, se célèbre de la même façon pendant les

[1] D'après la traduction de M. Théodore Reinach dans *Textes d'auteurs grecs*, p. 143.

[2] Si Plutarque se sert, dans sa description, du présent et donne ainsi l'impression que ces usages étaient encore en vigueur à son époque, cela prouve seulement qu'il a copié, sans rien y changer, le document qu'il avait sous les yeux.

Digitized by Google

sept jours. En indiquant comment se nomme le premier jour, il laisse entendre avec raison que la fête avait une durée de plusieurs jours. Le fait que le premier jour seul est appelé σκηνή peut provenir d'un malentendu, ce nom étant celui de toute la fête. Mais quand il dit que, quelques jours plus tard, les Juifs célèbrent une seconde fête, où Bacchus n'est pas invoqué symboliquement comme dans la première, mais ouvertement, la signification de ce passage et l'origine de ces renseignements sont presque impossibles à déterminer. Les symboles sont : les diverses espèces de fruits indiqués dans la description précédente, exposés sur des tables, ainsi que le lierre et les ceps de vigne dont étaient formées les cabanes. Tout cela étant des objets consacrés à Bacchus, leur exposition était une invocation manifeste à ce dieu au moyen de symboles muets de la part des Juifs, d'après les vues de Plutarque.

Mais en quoi consiste l'invocation directe à Bacchus? Serait-ce par hasard le cri joyeux d'Evohé, que Plutarque retrouvait dans le אמא יי (*Soucca*, IV, 3) chanté pendant la procession autour de l'autel, ou dans l'invocation prononcée par le peuple sur la montagne du temple, אָנָּה לְיָהּ, pendant la fête nocturne des Cabanes (*Soucca*, V, 5)? L'une et l'autre hypothèse sont impossibles, car Plutarque déclare expressément ignorer ce que faisaient dans le temple les thyrsophores, et il suppose simplement qu'on célébrait des bacchanales à l'intérieur, parce qu'on se servait de petites trompettes dont le son était entendu au dehors. Quant à l'invocation à Bacchus, qui aurait pu être perçue également du dehors, il n'en dit rien dans ce récit. Il ne peut non plus avoir voulu parler des cris proférés pendant les solennités nocturnes, puisqu'il ne les connaissait pas, car s'il les avait connues telles qu'elles sont décrites dans *Soucca*, V, 2 (*Soucca*, 51 *b*; j. *Soucca*, V, 55 *b*; *Tos. Soucca*, IV, 1-5), il n'aurait certes pas manqué de s'appuyer sur cette partie de la solennité automnale des Juifs, qui rappelait d'une manière plus frappante que toute autre les Dionysies et de signaler avec complaisance tous les points particuliers[1]. Ces solennités se dérou-

[1] Wiener, *Realwörterbuch*, II, 8, *s. v. Laubhüttenfest*, dit : « L'allégresse qui éclatait pendant cette fête des Cabanes et beaucoup d'usages particuliers amenèrent Plutarque à désigner toute cette solennité comme une fête de Bacchus. » De même, Dillmann (dans le *Bibellexicon* de Schenkel, IV, 15) : « On ne peut certainement en vouloir à Plutarque s'il n'a pas su distinguer le fond moral et religieux de cette solennité en présence de la folle allégresse qui y éclatait et des cérémonies extérieures traitées avec une si grande importance, et qu'il n'ait vu, dans la fête juive des Cabanes, qu'une solennité dionysiaque ou bacchique. » Hamburger aussi (*Realencyclopädie*, I, 692), après avoir décrit la suite de la fête, dit : « Cette fête consacrée à la joie fut aussi visitée avec prédilection par les païens, qui la prenaient par erreur pour une fête de Bacchus. » Je demanderai maintenant où se trouve chez Plutarque, à qui on attribue le passage cité ci-dessus, le moindre indice concernant la fête de

Digitized by Google

laient en dehors du Temple, sur la montagne du Temple, et pouvaient, par conséquent, être connues de la façon la plus précise de celui qui lui a fourni la description du cortège entrant dans le sanctuaire avec les lévites jouant de la harpe, si toutefois il les avait connues [1].

Or, Plutarque parle encore une fois de l'invocation à Dieu faite par les Juifs et dit qu'elle était semblable à celle de Bacchus chez les Argiens et se faisait dans le temple au moyen de petites trompettes. Il me semble donc que précédemment aussi, quand il mentionne l'invocation directe adressée par les Juifs à Bacchus, il voulait parler de la sonnerie de trompettes. Il est difficile d'admettre qu'il n'ait pas indiqué ce qu'il entendait par là, puisqu'il a décrit avec une clarté suffisante l'invocation symbolique ; c'est pourquoi, dans la mention ultérieure des trompettes, nous pouvons reconnaître l'explication de la phrase restée obscure et dont il pouvait supposer que le sens n'échapperait pas à ses auditeurs et à ses lecteurs, familiarisés avec le culte de Bacchus. Mais dans cette seconde partie de sa description, Plutarque a-t-il voulu décrire la seconde fête juive en question ? C'est ce qu'on ne saurait soutenir d'une façon cerfaine. Car la phrase : Ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς. « Ils ont aussi une fête où l'on porte des rameaux de figuier et des thyrses » donne l'impression qu'en plus de la première fête appelée σκηνή et de la seconde caractérisée par l'invocation formelle à Bacchus, il voulait encore en signaler une troisième, célébrée après la seconde. Mais cela ne concorde guère avec ce qu'il dit de la κραδηφορία et de la θυρσοφορία, qui, pour lui, désignent le port du bouquet de la fête (loulab) ; or, ce bouquet était déjà apporté au Temple le premier jour de la fête des Cabanes, selon Lévitique, XXIII, 40, et même plus tard, lorsque la prescription relative au loulab fut étendue à tous les sept jours de la fête, cette cérémonie se faisait déjà le premier jour (*Soucca*, IV, 2). Plutarque aurait-il mal compris le document qu'il a copié et qui parlait sans doute de la cérémonie du loulab de la fête des

nuit. Qu'on l'étudie attentivement et qu'on se demande ensuite s'il n'aurait pas cité également le jour si caractéristique de folle allégresse s'il l'avait connu, puisque la moindre ressemblance lui suffit pour en faire une preuve de l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus ! N'aurait-il pas été obligé, du moins, de signaler, en passant, la ressemblance de la fête de nuit avec la fête des Mystères ? (Cf. Venetianer, dans *Magyar Zsido Szemle*, 1895, 217 et s., et *Eleusinische Mysterien im jerusalemischen Tempel* dans les *Monatsblätter* de Brüll, 1897). Seul Riehm (*Handwörterbuch*, *s. v. Laubhüttenfest*, § 3) indique le *loulab* et la sonnerie de trompettes comme les points qui ont inspiré à Plutarque son hypothèse.

[1] M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 143, note 2), à propos des mots : « *Peu de jours après, ils en célèbrent une autre* », se demande s'il n'est pas question ici de la fête de clôture, ce qui est impossible.

Digitized by Google

Cabanes en termes généraux, sans désignation plus précise du jour, et aurait-il voulu dire que cette cérémonie caractérisait particulièrement un des jours suivants? Ou bien ἑορτή « fête », dans la phrase ἔστι δὲ καί κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ'αὐτοῖς ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν, désigne-t-il, non *un jour de fête*, mais une cérémonie qui s'accomplissait pendant un des jours de fête décrits précédemment et se rattachant à d'autres solennités? Cette dernière hypothèse me paraît plus vraisemblable, à cause de la mention du loulab, qui se rattachait à la fête des Cabanes, et est confirmée par le fait que Plutarque ne désigne pas la promenade du loulab comme troisième fête et n'en fixe pas le jour comme précédemment par les mots ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις. Si κραδηφορία se rapporte à une des deux solennités décrites précédemment, il reste encore à établir à laquelle.

Le fait que Plutarque insiste sur l'invocation à Bacchus quand il décrit la procession des loulab en mentionnant la seconde fête, permet de rapporter cette cérémonie à la fête désignée par Plutarque comme la seconde. Mais, comme, entre le premier jour de la fête des Cabanes et la seconde fête, c'est-à-dire la fête où l'on sonnait les trompettes et où l'on apportait le loulab, il laisse un intervalle de plusieurs jours, et comme le huitième jour, où le loulab n'est plus prescrit, est exclu, il ne peut avoir voulu parler que du septième, qui seul a quelque chose de remarquable par ses cérémonies. Nous lisons, en effet, dans la Mischna (*Soucca*, IV, 5-6) qu'à chacun des sept jours de la fête des Cabanes, on plaçait sur les côtés de l'autel de longues branches de saule nain et qu'on faisait en procession le tour de l'autel; le septième jour, on faisait sept tours[1], et ensuite on frappait avec les branches de saule — d'après d'autres traditions avec des branches de palmier — le sol près de l'autel. Cette dernière partie de la cérémonie prit une signification si haute qu'on l'accomplissait même le sabbat, malgré la protestation formelle des Sadducéens contre la violation intentionnelle du repos sabbatique (*Soucca*, 43 *b*, 45 *a*; *Tos. Soucca*, III, 1). Or, nous savons que les Pharisiens, après avoir acquis une influence prépondérante sur le culte du Temple, firent célébrer

[1] Dans le Livre des Jubilés, XVI, 31, dont nous reconnaîtrons plus tard la valeur historique, Abraham fait sept fois le tour de l'autel avec des branches de palmier chaque jour des sept jours de la fête des Cabanes. Comme cette assertion a manifestement pour base un usage observé dans le temple de Jérusalem, il faut admettre que l'auteur connaissait une cérémonie différente de celle que décrit la Mischna. Dans ce cas, il est vraisemblable que l'usage rapporté dans le Livre des Jubilés est le plus ancien, car il est probable que ce n'est que plus tard qu'on a distingué le septième jour du reste de la fête par l'apport des saules et le plus grand nombre de promenades autour de l'autel.

Digitized by Google

avec beaucoup d'apparat toutes les cérémonies du Temple qu'ils préconisaient et que combattaient les Sadducéens, afin de frapper l'esprit de la foule et de lui faire adopter cette forme de culte comme la seule véritable. C'est ce qui arriva, comme on sait, pour la gerbe qu'on allait couper le soir du 16 Nissan pour l'offrande des prémices, même quand le 16 Nissan tombait le jour du sabbat (*Menahot*, x, 3), ainsi que pour les préparatifs en vue de la combustion de la vache rousse (*Para*, III, 7), pour l'adjuration adressée au grand-prêtre la veille du Jour des Expiations au sujet de l'offrande de l'encens (*Yoma*, I, 5) et pour les libations d'eau pendant la fête des Cabanes (*Soucca*, IV, 9). Les détails de cette dernière cérémonie forment, pour notre cas, le pendant le plus exact, car, pour l'exposition des branches de saule, il fallait les mêmes préparatifs que pour les libations d'eau. Pour celles-ci, l'eau devait être puisée à la source de Siloé ; pour celles-là, les branches de saule devaient être cueillies dans les environs de Jérusalem (*Soucca*, IV, 7, 4) et, quand la fête tombait le jour du sabbat, l'eau ainsi que les branches de saule pour le septième jour de la fête des Cabanes étaient apportées au sanctuaire dès le vendredi et conservées dans des vases d'or (*Soucca*, IV, 9. 5). Il est donc vraisemblable que les branches de saule étaient cueillies et reçues sur la montagne du Temple avec la même solennité, c'est-à-dire en grande pompe et au son des trompettes des prêtres (*Soucca*, V, 4), mais cela seulement le septième jour de la fête, le seul où les branches de saule servaient à une cérémonie, ce qui lui fit donner le nom de יום ערבה (*Soucca*, IV, 2). C'est à cette entrée solennelle dans le Temple, le septième jour de la fête des Cabanes, avec des branches de saule, que se rapportent les paroles de Plutarque : ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ'αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν.

Cette hypothèse est aussi confirmée par ce qu'il rapporte ensuite de la sonnerie de trompettes qui suivait l'entrée du cortège dans le Temple. En effet, la Mischna (*Soucca*, IV, 5) dit aussi qu'au moment où on plaçait les branches de saule sur l'autel, on sonnait trois fois de la trompette, et cela seulement, à ce qu'il semble, le septième jour [1]. Si Plutarque parle de deux cérémonies, κραδη-

[1] La Mischna (*Soucca*, IV, 5-6), en décrivant la cérémonie de l'exposition des branches de saule, nomme le septième jour אותו היום, et cela à deux reprises, sans qu'on puisse reconnaître par le contexte de quel jour elle veut parler. Il me paraît en résulter que cette description concernait primitivement le Jour des Saules, le septième jour de la fête, et la phrase בכל יום n'indiquait qu'accessoirement comment on procédait les autres jours. Toute la série des dispositions énumérées dans la Mischna visait donc uniquement le septième jour ; les jours précédents, il n'y avait aucune cérémonie particulière au moment où l'on allait cueillir et exposer les branches de

Digitized by Google

φορία et θυρσοφορία, tandis que nous ne voyons pour ce jour que la cérémonie des branches de saule, cela s'explique par le fait que la procession autour de l'autel, suivant l'exposition des branches de saule, avait lieu avec la branche de palmier à la main; il était donc nécessaire de la porter au Temple. En effet, Plutarque désigne évidemment, comme Josèphe (*Antiq.*, XIII, 13, 5) et II Macchabées, x, 7, la branche de palmier par le terme de θύρσος, et la branche de saule par celui de κράδη, qui signifie principalement « figue », mais qui se rapporte sûrement aux branches de saule, les figues n'étant pas employées pendant la fête juive [1].

Quoique cette hypothèse, qui rattache les dires de Plutarque au septième jour de la fête des Cabanes, soit fort plausible, elle se trouve contredite par le sens littéral du Lévitique, XXIII, 40, qui prescrit les branches de palmier et de saule même pour le premier jour, ainsi que par le récit de la Mischna (*Soucca*, IV, 1-5), où l'usage de sonner de la trompette est indiqué également comme une coutume habituelle en ce jour. Nous avons déjà reconnu plus haut la possibilité de rapporter les paroles de Plutarque au premier jour de fête. Ce qui combattait cette hypothèse, c'était le fait que Plutarque ne parle de κραδηφορία qu'après avoir fait mention d'une seconde fête, qui même est séparée du premier jour de la fête des Cabanes par plusieurs jours. En ne tenant pas compte de cette question de date ni de tout le passage concernant l'invocation formelle à Bacchus, rien ne s'opposera à ce qu'on rapporte l'indication de Plutarque concernant la procession des branches de palmier au premier jour de la fête. C'est ce jour-là que, conformé-

saule. La considération suivante confirme également ce point : la Mischna citée rapporte qu'au moment où on plaçait les branches de saule, on sonnait de la trompette; d'autre part, une seconde Mischna (*Soucca*, v, 5) donne l'énumération de toutes les sonneries de trompettes qu'on faisait entendre pendant la fête des Cabanes, et dans cette série, elle n'en cite pas qui se rattache à la cérémonie des branches de saule (Cf. mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899). S'il n'y avait pas de sonnerie de trompettes ces jours-là, les autres cérémonies ne devaient pas avoir lieu non plus. Il semble qu'il en était de même en ce qui concerne le loulab et que le premier jour seulement cette cérémonie avait lieu avec une solennité particulière, même quand ce jour était un sabbat, comme la fête des Saules.

[1] Comme θύρσος ne veut pas dire branche de palmier, mais est seulement le terme s'en rapprochant le plus, on ne peut attacher une trop grande importance à κράδη. Dans II Macch., x, 7, il y a, à la place de ce mot, le terme plus commun κλάδος. Le terme θύρσος montre que, non seulement Plutarque, mais un Juif, pensant en grec et vivant au milieu des Grecs, pouvait songer à appeler le loulab « thyrse ». L'écrivain qui remania plus tard le IIe livre des Macchabées trouvant que θύρσος ne traduisait pas bien l'hébreu, ajouta encore les feuilles de palmier. Chez Josèphe (*Antiq.*, XIII, 13, 5) il y a aussi avec θύρσος la mention ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων. Dans *Antiq.*, III, 10, 4, il y a même εἰρεσιώνη, la branche d'olivier ou de laurier entourée de laine qu'on faisait porter par de jeunes garçons pendant les pyanépsia ou les thargelia, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si Plutarque s'est servi de ces deux mots pour désigner le loulab et les branches de saule.

Digitized by Google

ment à la prescription du Lévitique, XXIII, 40, avait lieu dans le Temple l'entrée solennelle du peuple portant des *loulab* et, ce jour-là pouvait seul être désigné avec raison comme le jour de fête de la θυρσοφορία.

Il est aussi possible, du reste, que l'informateur de Plutarque ne connût qu'un jour où l'on portait le loulab et que l'usage, noté par le Livre des Jubilés, 16, 31, et la Mischna, de porter les branches de palmier pendant tous les sept jours de la fête des Cabanes n'existât pas encore. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition gratuite ; toutes les difficultés disparaissent si on relie les mots « quelques jours après », non au premier jour de fête nommé immédiatement avant, dont Plutarque ne parle visiblement qu'en passant, entre parenthèse, mais au jour de jeûne dont il a parlé au début du morceau.

La phrase de Plutarque relative aux cabanes elles-mêmes offre des difficultés qui doivent être résolues pour l'intelligence de toute la relation. Qu'on considère, avant tout, qu'il ne dit rien du séjour des Juifs dans des cabanes pendant les sept jours de la fête, évidemment parce que ce point n'importait guère à sa thèse concernant Bacchus. Il ne s'intéresse qu'aux cabanes elles-mêmes, à leurs parties constitutives et aux tables portant toutes sortes de fruits, qui y sont dressées. Ce qu'il dit des parties constitutives ne concorde pas non plus avec les indications du Talmud. Si même ces dernières proviennent seulement de l'époque postérieure à la destruction du Temple, c'est-à-dire du Ier et du IIe siècles, elles sont néanmoins probantes pour la dernière dizaine d'années de l'existence du Temple, les usages concernant les fêtes ayant été conservés et transmis par des hommes de ce temps comme, par exemple, R. Yohanan b. Zaccaï (*Rosch Haschana*, IV, 1-5; *Soucca*, III, 12). La Mischna et les baraitot ne paraissent connaître que des cloisons couvertes de feuillage, quoiqu'il soit permis aussi de se servir d'autres matériaux [1] (*Soucca*, I, 5), tandis que Plutarque décrit les cabanes comme faites de ceps de vigne et de lierre entrelacés et que ce qu'il dit ne peut se rapporter uniquement au toit [2]. Même si l'on admet que, dans l'intérêt de son opinion préconçue

[1] On ne peut rien dire de précis à ce sujet, car toutes les discussions dans le Talmud portent exclusivement sur le feuillage servant de couverture, tandis qu'il n'est traité nulle part des matériaux des parois. Cf. *Soucca*, 7 *b*.

[2] Cette contradiction pourrait être écartée le plus simplement par l'hypothèse que Plutarque ne parle pas des cabanes de la fête, mais des cabanes qu'on élevait pendant la vendange dans les vignobles (cf. Dillmann sur Lévit., XXIII, 40) et qu'on construisait naturellement avec des ceps de vigne et du feuillage. Mais, comme Plutarque parle expressément de la fête antérieurement et décrit aussitôt après les cabanes, en remarquant immédiatement que le premier jour est appelé σκήνη, il n'est pas douteux qu'il ne soit question des cabanes de la fête érigées à Jérusalem même.

Digitized by Google

concernant l'adoration de Bacchus par les Juifs, il a mis, au lieu d'un feuillage quelconque — comme il a mis plus haut θύρσος pour la branche de palmier et κράδη pour le saule —, de la vigne et du lierre, la contradiction avec le Talmud subsiste toujours. Sans doute, on pourrait voir dans les mots : « sous des tentes et des huttes faites surtout de branches de vigne et de lierre entrelacées » une manière inexacte de s'exprimer, si, dans Néhémie, VIII, 15 : צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב, le feuillage n'était pas indiqué comme formant les uniques matériaux dont étaient faites les cabanes de la fête. Qu'on ajoute à cela que les Samaritains [1] ainsi que les Caraïtes [2] rapportent la prescription du Lévitique, XXIII, 40, qui d'après les Juifs vise le loulab, aux parties constitutives de la cabane, de sorte que, loin d'être autorisés à accuser Plutarque d'inadvertance, nous sommes obligés de reconnaître ses indications comme étant confirmées par d'autres sources [3]. Comme tout son récit, celles-ci proviennent du document qu'il avait sous les yeux ; il faut donc rechercher sur quoi son informateur s'est appuyé. Si on pouvait admettre que la manière dont les Samaritains et les Caraïtes comprenaient le passage du Lévitique, XXIII, 40, était identique ou, du moins, analogue à l'interprétation sadducéenne qui avait cours à Jérusalem [4], comme le passage de Néh., VIII, 15, nous autorise à le croire, la source de Plutarque pourrait avoir eu en vue un usage plus ancien, une coutume anté-pharisienne qui régnait encore de leur temps. Le fait que Plutarque ne connaît pas encore les solennités de nuit de la fête des Cabanes, qui ne furent probablement célébrées régulièrement que vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne [5], est également en faveur de l'hypothèse de l'origine ancienne des renseignements de Plutarque. Il en est de même du fait qu'il rapporte que la coutume de porter le loulab seulement existait pour le premier jour de la fête.

Sans doute, ce que nous savons de l'histoire de la célébration de la fête des Cabanes est trop insuffisant pour que nous puissions déterminer même approximativement l'époque à laquelle remonte la coutume mentionnée par Plutarque. La coutume de séjourner dans des cabanes ne paraît pas avoir été observée après Ezra et

[1] Cf. le chant liturgique dans *Vierteljahresschrift* de Heidenheim, I, p. 247 ; Petermann, *Reisen im Orient*, I, p. 290.

[2] Voir le commentaire d'Abraham ibn Ezra sur Lévit., XXIII, 40, et le אשכול הכופר de Juda Hadassi, Alphabet, § 26.

[3] Cf. encore *Sifra*, sur Lévit., XXIII, 40, p. 103 *a* : רבי יהודה אומר והדין נותן שלא תהא סוכה אלא מארבעת המינים.

[4] Voir Harkavy dans Graetz, *Geschichte*, V, 3e édit., p. 413 et s.

[5] Voir mon article dans *Jewish Quarterly Review*, 1898, X, p. 706.

Digitized by Google

Néhémie avec le même zèle que sous leur direction (Néh., VIII, 15-17). En effet, l'auteur de la Chronique, qui introduit dans ses récits empruntés aux livres des Rois les usages de son temps, ne dit rien, dans II Chron., VII, 8, où il reproduit I Rois, VIII, 65, de la mise en vigueur de la loi relative aux cabanes, tandis qu'il n'omet pas d'intercaler dans le verset 9 : ויעשו ביום השמיני עצרת d'après Lévit., XXIII, 29, et Nombres, XXIX, 35 (cf. Néhémie, VIII, 18). Cette coutume n'est mentionnée non plus par aucun des livres apocryphes, ni par ceux qui ont été composés en Palestine, ni par ceux qui ont vu le jour en Egypte[1]. Josèphe, dans ses *Antiq.*, III, 10, 4, où il réunit les préceptes du Pentateuque relatifs à la fête des Cabanes, rapporte évidemment la prescription concernant les cabanes uniquement à l'époque de la marche à travers le désert, tandis que pour la Palestine il cite comme obligatoires le pèlerinage à Jérusalem, la célébration de la fête pendant huit jours, l'offrande d'un nombre déterminé de sacrifices et le port du loulab. Mais, comme il ajoute à la fin du chapitre : καὶ ταῦτα μὲν Ἑβραίοις τὰς σκηνὰς πηγνύουσιν ἐπιτελεῖν ἐστι πάτριον « c'est là une coutume traditionnelle chez les Juifs, qui érigent des cabanes », il est clair que cette coutume était pratiquée de son temps. Par contre, dans *Antiq.*, VIII, 4, 5, où il décrit, d'après I Rois, VIII, 65 et II Chron., VII, 8, la fête des Cabanes célébrée par les Israélites lors de l'inauguration du temple de Salomon, en ajoutant qu'ils la célébrèrent pendant quinze jours avec beaucoup d'éclat et d'apparat, devant le sanctuaire, avec leurs femmes et leurs enfants, nous constatons l'omission de tout détail sur les cabanes à côté de τὴν σκηνοπηγίαν καλουμένην ἑορτὴν (§ 123), sans doute parce que la Bible est muette sur ce point. En effet, dans *Antiq.*, XI, 6, 5, où il reproduit Néh., VIII, 15, il déclare — à la vérité d'une façon fort brève comparativement à l'original qu'il reproduit — ἐν ταῖς σκηναῖς ἀνεχώρησαν.

Les récits talmudiques sont, il est vrai, plus précis. En effet, la Mischna (*Soucca*, II, 8) dit : מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופרחה המצויבה וסיכך על גבי המטה בשביל הקטן « Schammaï (qui vivait à l'époque du roi Hérode) déclara que son petit-fils nouveau-né

[1] Le passage de II Macch., X, 6 : « Ils firent une fête de huit jours comme celle des Tabernacles, parce qu'ils se souvenaient qu'ils avaient passé le jour de cette fête quelque temps auparavant dans les montagnes et les cavernes, comme des bêtes », permet de supposer que les Juifs, en souvenir de ces événements, séjournèrent également dans des cabanes. En réalité, le narrateur veut seulement expliquer par là pourquoi ils célébrèrent la fête de la consécration du Temple avec le loulab à la main ; il n'est pas fait mention, à ce propos, des cabanes et, d'ailleurs, le séjour dans des cabanes n'eût pas été la manière la plus convenable de rappeler le souvenir des souffrances endurées.

Digitized by Google

était tenu d'observer la loi relative à la cabane, et il lui facilita la pratique de cette prescription en faisant enlever la charpente au-dessus du lit et en faisant couvrir la brèche ainsi pratiquée avec du feuillage ». Ce passage serait une preuve de l'observation de la prescription au commencement du Ier siècle. Par *Soucca*, 2 *b* (j. *Soucca*, 51 *a* ; *Tos. Soucca*, I, 1), nous apprenons que la reine Hélène, pendant son séjour en Judée avec ses fils, était assise un jour dans la cabane[1] et que les docteurs vinrent l'y visiter. Ce que la reine a fait ou ce que les docteurs mentionnés ici l'engagèrent à faire doit encore avoir été observé par beaucoup d'autres, de sorte que nous avons là une indication précise concernant l'observation de cette prescription pendant les années 45 à 48. La Mischna (*Soucca*, II, 7) dit encore : אמרו להן בית הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב וראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית « Les docteurs de l'école de Schammaï et de celle de Hillel, rendant visite à Yohanan le Hauranite, le trouvèrent assis dans la cabane ». Ce fait a dû se passer à l'époque de la reine Hélène, entre 40 et 50[2]. Enfin, ce texte de *Tos. Soucca*, II, 3 (j. *Soucca*, 52 *d*) : מעשה באנשי ירושלים שהיו משלשלין מטותיהן בחלונות שהן גבוהין ועשרה טפחים [והיו מסככין על גביהם] והיו ישנים תחתיהם, nous apprend comment les habitants de Jérusalem construisaient les cabanes pour la fête. De l'époque qui suivit la destruction du temple nous avons toute une série de passages concernant l'observation exacte de la prescription concernant les cabanes[3], qu'on continua même à

[1] Cf. Graetz dans *Monatsschrift*, 1878, p. 42 et s.

[2] On peut déterminer approximativement l'époque où ce docteur a exercé son activité, grâce à un récit d'Eléazar b. Çadoc. En effet, celui-ci rapporte (*Yebamot*, 15 *b*) : כשהייתי לומד תורה אצל רבי יוחנן החורני ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורת « Lorsque j'étudiais chez R. Yohanan le Hauranite, je vis que pendant la famine il mangeait du pain sec avec du sel, et je rapportai le fait à mon père. » Or, son père, Çadoc, vivait encore au moment de la prise de Jérusalem par les Romains (*Midrasch Echa*, I, 5) et fut encore pendant plusieurs années assesseur à l'école de R. Gamaliel à Jabné (*Tos. Sanhédr.*, VIII, 1 ; j. *Sanhédr.*, 19 *c*), à peu près en l'an 90. En admettant qu'il mourut cette année-là à l'âge de 80 ans, il avait 60 ans en l'an 70, ce qui correspond bien au témoignage de respect que lui donna alors R. Yohanan b. Zaccaï (*Midrasch Echa*, I, 5). Si son fils avait 25 à 30 ans de moins que lui, il a dû naître entre l'an 35 et 40. Nous le voyons assister comme enfant, porté sur les épaules de son père, à l'exécution d'une fille de prêtre à Jérusalem (*Sanhéd.*, 52 *b* ; j. *Sanhéd.*, 24 *b* ; *Tos. Sanhéd.*, IX, 11), ce qui, à mon avis, n'a pu se passer que sous le règne d'Agrippa I (41-44). C'est à cette époque qu'il a dû être le disciple de Yohanan. On pourrait aussi citer, comme preuve à l'appui, le fait qu'il relate de la famine qui régnait à Jérusalem et qui peut être celle qui eut lieu sous le procurateur Tibère Alexandre (45-48) (*Antiq.*, XX, 5, 2 ; 2, 6 ; Actes des Ap., II, 28-30 ; cf. Schürer, I, 474 ; Graetz, III, 784 et s.), pendant laquelle la reine Hélène fit venir d'Alexandrie et de Chypre des vivres à Jérusalem (*Antiq.*, XX, 2, 5 ; 5, 2).

[3] Pour Yohanam b. Zaccaï, Çadoc et Gamaliel (*Soucca*, II, 5), Eliézer b. Hyrca-

Digitized by Google

pratiquer pendant la persécution religieuse sous Hadrien (*Soucca*, 14*b*; *Tos. Soucca*, I, 7). Cependant, tous les passages cités ici prouvent uniquement que cette prescription fut observée par les docteurs du premier siècle et par la reine Hélène, qui se laissait diriger quant à ses actes religieux par les rabbins. Sans doute, il en était déjà de même pendant le premier siècle avant l'ère chrétienne, quoique nous n'ayons à ce sujet aucun récit talmudique. Mais les relations que nous avons ne nous apprennent rien concernant les matériaux et la construction des cabanes elles-mêmes ni le milieu où on observait cette coutume, ce qui empêche de faire une comparaison avec la description donnée par Plutarque et de déterminer l'époque où on construisait les cabanes de la façon dont il les décrit. La seule chose qui me paraisse vraisemblable, c'est qu'à l'époque où la reine Hélène séjournait à Jérusalem, la vie religieuse s'était déjà façonnée d'après les doctrines des Pharisiens, tandis qu'auparavant leurs règles n'étaient suivies que par quelques-uns.

Ce que Plutarque dit des tables dressées dans les cabanes et chargées de toutes sortes de fruits n'a pas non plus d'analogie avec aucun passage de la littérature juive. Cependant, cette mention même nous amène à penser qu'il a voulu parler ici des fruits que les agriculteurs juifs qui venaient en pélerinage apportaient à Jérusalem à la fête des Cabanes comme offrande des prémices et, en second lieu, comme seconde dîme devant servir au repas de fête et à des distributions aux pauvres (Deut., XXVI, 1-15, et *Sifrè*, *in l.*, § 297). Sur ce point encore, il faut consulter le Livre des Jubilés, chap. XXXII, où est décrite la fête des Cabanes célébrée par Jacob, et où le prélèvement de la dîme est placé à la veille de la fête (verset 3, cf. encore le verset 12), et celui de la seconde dîme pendant la fête même (verset 14). On y rattache la prescription d'observer la coutume de la seconde dîme de génération en génération, de manger celle-ci tous les ans à l'endroit consacré, de façon à n'en rien laisser pour l'année suivante. L'auteur connaissait donc la fête des Cabanes comme l'époque fixée pour le prélèvement des dîmes [1] ; les fruits des champs et des arbres apportés à Jérusalem ont pu être exposés sur des tables dans les cabanes, soit pour célébrer la fête des Cabanes comme fête de la récolte des

nos et Yohanan b. Ilaï à Césarée de Philippe (*Soucca*, 27 *b*; *Tos. Soucca*, I, 9); l'intendant du roi Agrippa II à Tibériade (*Soucca*, 27 *b*); Akiba et Gamaliel sur le navire (*Soucca*, II, 23 *a*; j. *Soucca*, 52 *d*) et dans la maison de Gamaliel (*Soucca*, II, 1).

[1] Si l'auteur ajoute la défense, contraire à la tradition rabbinique, de goûter la seconde dîme après un an, il faut voir en cela une interprétation singulière d'un verset biblique, sans doute Deut., XIV, 22 שנה שנה ואכלת, ou 14, בשנה ההוא, tandis que l'habitude attribuée à Jacob correspond aux usages de Jérusalem.

Digitized by Google

fruits (Exode, XXIII, 16 ; XXXIV, 22), soit pour inviter les pauvres à participer aux bénédictions de l'année. Il ne me semble pas impossible de croire, en outre, que ces cabanes étaient dressées sur la montagne du Temple, Plutarque ayant emprunté ses données sur la fête des Cabanes exclusivement aux incidents qui se passaient aux alentours du Temple.

Il reste encore à signaler la première phrase de la relation de Plutarque, qui détermine l'époque de la fête des Cabanes en ces termes incompréhensibles : τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται. L'accusatif qui se trouve au début est en l'air, le verbe qui le régit manquant. C'est ce qui a déterminé M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 143) à intercaler le mot τελοῦσιν et à admettre, en outre, une lacune entre τρυγητῷ et τραπέζας, tandis que τὴν λεγομένην νηστείαν lui semble une glose marginale. Mais il est peu vraisemblable qu'on puisse croire à des altérations si nombreuses dans une phrase aussi brève d'une relation généralement bien conservée. En tout cas, il est certain que le jour de jeûne mentionné ici n'est nullement le sabbat, qui, pour les écrivains grecs et romains mal informés, était un jour de jeûne [1], car τὴν λεγομένην montre que c'est νηστεία qui était le nom du jour et que, par suite, il a voulu parler du jour des Expiations. Comme la fête des Cabanes tombe cinq jours après ce jeûne, il semble plus naturel d'intercaler devant τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν la préposition μετὰ et de biffer le malencontreux τε après τραπέζας, ce qui rétablirait l'enchaînement des phrases. Plutarque rapporterait donc qu'immédiatement après le jeûne du 10 Tisri, les Juifs commencent — attendu que c'est alors la principale époque de la récolte des fruits des arbres et des champs — à dresser dans des cabanes des tables chargées de toutes sortes de fruits des arbres et des champs, pour inaugurer ainsi la célébration de leur principale fête ; quelques jours après l'érection des cabanes et des tables de fruits, ils célèbrent la fête des branches de palmier et de saule, à savoir le 15 Tisri. Mais, comme Plutarque vraisemblablement n'a pas sans raison mentionné le fait que la fête juive suivait un jeûne, et comme cette phrase me paraît aussi avoir pour but de confirmer l'identité de la fête des Cabanes avec la fête de Bacchus, il a dû penser ici au jeûne des Grecs ayant lieu à cette époque de l'année. Peut-être a-t-il voulu parler des Thesmophories des Grecs, qui furent, il est vrai, célébrées à l'origine en connexité avec les

[1] Strabon, XVI, 2, p. 763 ; Suétone, *Auguste*, 76 ; Trogue Pompée chez Justin, XXXVI, 2 ; Petronius Arbiter (Reinach, *Auteurs grecs*, 266) ; Martial (*Epigrammes*, IV, 4). Cf. Herzfeld dans la *Monatsschrift*, 1855, 109-115 ; Schürer, I, 239, note 22, et *Hermes*, XXIX, p. 563.

Digitized by Google

fêtes de Démétér, mais qui, plus tard, lorsque les fêtes de Bacchus supplantèrent presque toutes les fêtes d'automne, ont pu être rattachées à Bacchus. Les Thesmophories duraient trois jours, dont un seul s'appelait la νηστεία ; le caractère de cette fête est celui d'une fête des morts [1] ; les femmes étaient assises par terre et jeûnaient, ce qui devait représenter la plus rigoureuse abstinence. Cette coutume reposait sur cette croyance qu'à l'automne, quand la verdure disparaît ainsi que toute la splendeur de l'année, Koré entre dans l'Hadès et que Démétér affligé réclame à ce sujet la pitié (Mommsen, *Heortologie*, p. 300 et 291). Plutarque pouvait donc présenter à ses lecteurs et auditeurs, familiarisés avec les jeûnes et les fêtes des Grecs, une preuve immédiate de sa théorie en ce qui concerne le jeûne qui précède la fête des Cabanes.

LA RELATION DE TACITE SUR LE CULTE DE BACCHUS CHEZ LES JUIFS.

Tacite, après avoir déclaré que les Juifs révéraient un dieu invisible et que, pour cette raison, il n'y avait dans leurs villes aucune statue de divinité, ajoute : « Comme leurs prêtres chantaient au son des flûtes et des tambours, qu'ils se couronnaient de lierre, et qu'une vigne d'or fut trouvée dans leur temple, quelques-uns ont cru qu'ils adoraient Bacchus, conquérant de l'Orient ; mais les deux cultes n'ont pas le moindre rapport, Bacchus a institué des rites brillants et joyeux ; les coutumes juives sont bizarres et moroses. » Laissons de côté le fait que Tacite confond les prêtres avec des lévites musiciens du Temple [2], et demandons-nous seulement sur quoi s'appuie sa mention de la flûte et des tambours dont on aurait joué dans le sanctuaire, car il est évident qu'il parle de la musique du Temple, puisqu'il parle de prêtres. Les renseignements fournis par les sources juives sont unanimes sur ce point, à savoir que l'orchestre, pendant l'offrande des sacrifices dans le Temple de Jérusalem, ne comprenait, outre les chanteurs, que des joueurs de harpe, de cithare et de cymbales, tandis que la flûte n'était employée que douze fois par an et seulement pendant les trois fêtes de pèlerinage [3]. D'après cela,

[1] Cf. Livre des Jubilés, ch. 34, 23, où le jour des Expiations est considéré comme un jour de deuil pour un mort.

[2] Seuls les auteurs judéo-grecs ne faisaient pas la distinction entre les prêtres et les lévites ; voir mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899, p. 108, note 1.

[3] I Macch., IV, 54 ; 13, 51 ; Josèphe, *Antiq.*, VII, 12, 3 ; VIII, 3, 8 ; *Soucca*, V, 4 ; *Arakhin*, II, 3-6. Cf. Büchler, *Priester und Cultus*, p. 127, et dans *Jubelschrift* de Chwolson, ch. III.

Digitized by Google

Tacite ne peut avoir eu en vue que la musique du Temple pendant ces dernières solennités. Toutefois, la mention des tambours ne facilite guère le moyen de reconnaître la source qui a fourni à cet auteur la matière de son récit, car si les Psaumes, LXXXI, 3, CXLIX, 3, et CL, 4, mentionnent les tambours avec d'autres instruments de musique et peuvent faire croire que les tambours étaient aussi employés dans le sanctuaire, les indications si précises et si souvent répétées des Chroniques, ainsi que d'autres sources dignes de foi, excluent cette hypothèse et permettent tout au plus de croire à l'usage des tambours pendant les solennités nocturnes de la fête des Cabanes[1]. En effet, la Mischna dit, au sujet de ces dernières : בכנורות בנבלים ובמצלתים ובכל כלי שיר בלא מספר « Les lévites jouaient de la cithare, de la harpe et des cymbales et de tous les instruments » (*Soucca*, V, 4; cf *Middot*, II, 6; *Soucca*, V, 1). La relation de Tacite doit donc avoir visé la fête de nuit du puisage de l'eau.

Toutefois cette hypothèse me paraît peu plausible, car si le narrateur auquel Tacite a emprunté sa phrase avait été témoin de cette solennité nocturne ou s'il en avait connu une description, il aurait cité, non pas uniquement les deux particularités extérieures et peu importantes de la cérémonie, mais aussi les traits plus significatifs et rappelant davantage les bacchanales des réjouissances nocturnes. Les tambours auraient-ils été employés en une autre occasion non mentionnée dans la source juive, ou le *tympanon* serait-il la traduction de מצלתים et צלצל, c'est-à-dire des cymbales nommées également dans la Mischna ?

La solution de cette question est encore rendue plus difficile par ces mots de Tacite : *hedera vinciebantur*, les Juifs se paraient de lierre. Aucune source juive ne mentionne cet usage ou un usage similaire, comme une pratique religieuse. Or, Tacite veut évidemment parler d'une pratique religieuse, puisqu'il emprunte ses preuves au service du culte des Juifs, qui est représenté par lui comme identique à celui de Bacchus. Il est vrai que dans Judith, XV, 12, nous trouvons ce qui suit : « Toutes les femmes d'Israël accoururent pour voir Judith, la louèrent et dansèrent entre elles en son honneur. Et elle prit dans ses mains des branches d'arbres, en donna à ses femmes; elle et ses compagnes se *couronnèrent de branches d'olivier*, et elle marcha devant tout le peuple, menant la danse de toutes les femmes; et tous les hommes d'Israël la suivirent, portant leurs

[1] Les tambours étaient usités pour la danse, et il est possible que pendant les réjouissances nocturnes il y avait des danses. Cf. mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899, 103, note 1.

Digitized by Google

armes et des *couronnes* et chantant des actions de grâces. » Chaque détail de ce tableau montre que le narrateur décrit la fête de la victoire telle qu'elle se célébrait chez les Grecs, qu'il connaissait bien, mais sans vouloir la présenter comme une fête religieuse. Mais nous trouvons pour le texte de Tacite un remarquable parallèle dans le livre des Jubilés, ch. XVI, verset 20-31, où l'auteur décrit la fête des Cabanes qu'Abraham a célébrée pendant sept jours près de l'autel de Bersabé. Il dresse des cabanes pour lui et ses serviteurs (vers. 21); il apporte tous les jours un grand nombre [1] de sacrifices de diverses espèces et, deux fois par jour, matin et soir, il offre de l'encens (22-24), se livrant à des réjouissances en l'honneur de la fête (25); il prend des branches de palmier et le fruit de l'arbre Hadar et fait tous les matins sept fois le tour de l'autel, louant Dieu avec allégresse (30-31). Il ajoute encore (30) : « Car il est ordonné à Israël pour tous les temps de célébrer cette fête, d'habiter dans des cabanes, de *porter des couronnes sur la tête* et de prendre en main des rameaux couverts de feuilles et des branches de saule [2]. » Il saute immédiatement aux yeux qu'entre les actes d'Abraham si minutieusement décrits et l'observance qu'il aurait pratiquée, il y a une différence notable, puisque le trait concernant le couronnement de la tête manque à propos d'Abraham. En outre, il est assez clair que la prescription rapportée ici correspond à celle de Lévit., XXIII, 40 et 42, et il semble que les couronnes répondent au פרי עץ הדר, les deux choses étant placées au début de la prescription. Ainsi, tandis que les cérémonies attribuées à Abraham concordent en général avec celles de la fête des Cabanes, que nous connaissons par les récits talmudiques, son interprétation de la prescription biblique en diffère complètement et n'a rien de similaire ni chez les Samaritains ni chez les Caraïtes. Si on tient encore compte de la place singulière qu'elle occupe au milieu de l'histoire d'Abraham, qu'elle coupe si fâcheusement, on est amené à admettre que nous avons ici deux conceptions différentes de la célébration de la fête des Cabanes et que le passage qui rapporte la prescription biblique si bizarrement est d'une date postérieure à celui qui décrit la manière dont Abraham a célébré la fête. La mention des couronnes trahit son origine grecque et appartient vraisemblablement à l'auteur qui a remanié le Livre des Jubilés déjà achevé. Il résulte

[1] Dans le chap. XXXII, 4, du livre des Jubilés, où est décrite la fête des Cabanes célébrée par Jacob, celui-ci offre le 15e jour du 7e mois 14 taureaux, 28 béliers, 49 brebis, 60 agneaux et 29 chevreaux. Aucun de ces nombres ne concorde avec ceux qu'indiquent les Nombres, XXIX, 13-14.

[2] Cf. la traduction du Livre des Jubilés par Charles, dans *Jewish Quarterly Review*, VI, 714; VII, 297.

Digitized by Google

de là, en faveur de la mention de Tacite, que celle-ci ne repose pas sur un malentendu, comme on l'a admis jusqu'ici pour écarter la difficulté, mais qu'il l'a trouvée effectivement dans le document qu'il avait sous les yeux et qu'elle traite de la fête des Cabanes qui avait été décrite d'une manière différente de la forme ordinaire par celui qui l'avait renseigné. Cette description semble être empruntée à un *hellénisant* et provenir d'un milieu qui détermina le narrateur à ajouter involontairement aux rameaux de feuillage caractérisant la fête des Cabanes les couronnes employées dans la fête grecque de Bacchus [1], sans réfléchir que cet usage n'était pas conforme à la coutume juive. Il doit en être de même des tambours mentionnés par Tacite, que le narrateur, plein d'idées grecques, ajouta comme accompagnement des flûtes qu'il connaissait bien, de sorte que nous pouvons admettre qu'il a très bien connu la description exacte de la fête des Cabanes et qu'il l'a amplifiée à la façon des hellénisants.

LA SOURCE DE PLUTARQUE ET DE TACITE.

Le document auquel Plutarque a emprunté ses renseignements sur la célébration de la fête des Cabanes était, sans aucun doute, très explicite sur ce point, puisque, comme nous l'avons vu, il donnait des détails précis sur ce qui se passait sur la montagne du Temple et dans le parvis du sanctuaire. Il était également bien informé, puisque ses indications ont été confirmées par des récits dignes de foi. En première ligne, on est disposé à voir dans Josèphe l'informateur de Plutarque, car il a achevé ses *Antiquités* en 93-94, tandis que Plutarque écrivit son ouvrage plus tard. Mais Josèphe n'a décrit la fête des Cabanes dans aucun de ses ouvrages aussi minutieusement que Plutarque, et on ne découvre chez celui-ci aucune autre trace d'emprunt fait à Josèphe [2]. Cette circon-

[1] Cf. II Macc., VI, 7 : « Et comme la fête de Bacchus arriva, ils furent obligés de se joindre à la procession en l'honneur de Bacchus avec des couronnes de lierre sur la tête » ; III Macc., II, 29. Des feuilles de lierre comme insigne de Bacchus : Euripide, *Bacch.*, I, 81.

[2] Il est vrai que dans son *Regum et imperatorum apophtegmata*, *Antiochus* (éd. Didot, I, 221), l'histoire d'Antiochus Sidetès devant Jérusalem est exactement décrite comme dans Josèphe (*Antiq.*, XIII, 8, 2) et cette concordance presque littérale indique bien que l'auteur a utilisé Josèphe. Mais il est plus que douteux que cet ouvrage appartienne à Plutarque (cf. Nicolaï, *Griech. Literaturgeschichte*, II, p. 644). L'hypothèse de M. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 137, note 1), que Josèphe et Plutarque auraient puisé à la même source, Posidonius ou Strabon, me semble invraisemblable. En effet, la relation de Posidonius conservée par Diodore. XXXIV, 1 (Reinach, p. 56-59) a un contenu tout à fait différent, et, comme Strabon utilise le plus souvent Posidonius, le récit de Josèphe, si différent pour le plan et la composition,

Digitized by Google

stance exclut aussi l'hypothèse que Plutarque ait utilisé l'ouvrage qui n'existe plus, mais qui est annoncé par Josèphe, entre autres, à la fin de ses *Antiquités*, et qui traitait des lois juives, ouvrage auquel il renvoie dans les quatre premiers livres, traitant du Pentateuque[1]. Il n'existe pas d'autre relation juive ou païenne à l'auteur de laquelle on puisse attribuer avec vraisemblance une description aussi minutieuse des usages juifs concernant les fêtes, excepté Nicolas de Damas, qui fut à Jérusalem et qui eut l'occasion d'apprendre tous les détails concernant le service des sacrifices et les cérémonies des fêtes juives. L'origine païenne des renseignements donnés par Plutarque est confirmée par l'aveu qu'il fait de son ignorance au sujet de ce que faisaient les Juifs après leur entrée dans le sanctuaire. Un Juif aurait pu assister à toute la cérémonie et la décrire exactement, puisque le cortège de ceux qui portaient le loulab ne pénétrait ni dans le Saint des Saints ni dans le sanctuaire; les prêtres faisaient une fois le tour de l'autel, après avoir dressé les branches de saule, tandis que les laïcs se plaçaient dans le parvis immédiatement attenant, séparé de l'autel par une paroi très basse, et assistaient à tout ce qui se faisait près de l'autel. Nous connaissons précisément un incident de la fête des Cabanes qui le montre fort clairement : le peuple jeta ses cédrats à la tête d'un grand-prêtre pendant qu'il était près de l'autel, parce qu'il n'avait pas fait les libations d'eau d'une façon convenable (*Tos. Soucca*, III, 16; cf. Josèphe, *Antiq.*, XIII, 13, 5). L'informateur de Plutarque n'a rien rapporté du service des sacrifices proprement dit durant la fête des Cabanes, sans doute parce qu'il n'avait rien à en dire. Ceci me paraît aussi exclure l'hypothèse que Nicolas de Damas soit l'auteur de ces informations, car celui-ci, grâce à son séjour de plusieurs années à Jérusalem, aurait pu apprendre tous les détails du service divin, s'il avait eu à en parler.

Si l'on considère que Plutarque, dans ses entretiens ultérieurs sur le judaïsme, se rapproche étroitement des sources de Tacite pour de nombreuses particularités, comme, par exemple, les récits haineux concernant l'adoration de l'âne et son origine, la défense de manger la viande de porc et l'adoration de Bacchus, ce

ne peut être emprunté à Strabon. Toutes les mentions concernant le siège de Jérusalem par Antiochus VII (Porphyre, chez Eusèbe, *Chronic.*, éd. Schoene, I, 255, et Justin, XXXVI, 1) concordent bien en ce qui concerne le traitement bienveillant des Juifs par Antiochus Sidétès avec le récit de Josèphe, mais ne laissent pas de place pour les distinctions mentionnées par lui et Plutarque. Celles-ci proviennent évidemment d'une source juive; cf. Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*, p. 42 et s.

[1] Voir Schürer, I, 69 et s., et Unger, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, 1897, p. 223 et s.

Digitized by Google

trait d'animosité contre le judaïsme ainsi que les erreurs explicables seulement chez quelqu'un qui n'a aucune relation avec le judaïsme sont également contraires à l'hypothèse que Nicolas soit l'auteur de ces renseignements. D'autre part, la source où a puisé Plutarque a une parenté manifeste avec Tacite en ce qui concerne la description des usages juifs. Il n'est guère possible que celui-ci ait copié Plutarque ou inversement, quoique, pour d'autres ouvrages de ces deux auteurs, on ait cru à un emprunt fait par l'un à l'autre [1]. En effet, Plutarque, qui cite les moindres détails pouvant attester l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus, n'aurait pas négligé de se servir des faits mentionnés par Tacite et n'aurait pas oublié de relater, outre le jeu des cithares des Lévites, celui de la flûte et des tambours dans le temple de Jérusalem. Il aurait également fait mention de la vigne en or trouvée dans le sanctuaire en parlant des ceps de vigne servant pour les cabanes; et du lierre dont on se couronnait, à propos du lierre des cabanes; d'autant plus qu'il mentionne même le jeu des tambours comme preuve de l'adoration de Bacchus chez les Juifs [2]. Mais Tacite, de

[1] Voir Teuffel-Schwabe, *Geschichte der römischen Literatur*, p. 845, 4.

[2] Plutarque cite aussi une preuve tirée du costume du grand-prêtre juif en faveur de l'identité du Dieu des Juifs avec Bacchus ; il fait surtout ressortir la présence des grelots de la robe du dessus qu'il identifie avec ceux qui étaient employés dans les solennités nocturnes de Bacchus. Il ajoute : καί ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ μετεώρου θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δήπουθεν ἄλλῳ ἢ Διονύσῳ προσῆκεν « Ajoutons le thyrse et le tambourin gravés qu'on montre a l'envers du...; emblèmes qui ne conviennent à aucun autre dieu qu'à Bacchus. » On rapporte ordinairement cette phrase à une prétendue figure placée au frontispice du Temple, mais dont il n'est question nulle part ailleurs. Cependant, on n'a pas remarqué que tout le paragraphe de Plutarque traite exclusivement du grand-prêtre, de sorte que dans la phrase finale si énigmatique il ne peut être également question que du grand-prêtre. Parmi ses vêtements, il nomme d'abord la mitre, ensuite la nébride brodée d'or (évidemment cette dénomination ne doit pas être strictement prise à la lettre, ce mot signifiant la peau d'un faon qui formait le vêtement de Bacchus et des bacchantes; Plutarque emploie avec intention les mots caractéristiques du culte de Bacchus, comme θύρσος, κρόδη, etc., pour faciliter sa démonstration), la tunique traînante et les brodequins, enfin les sonnettes. Tandis que, dans Exode, XXVIII, il n'est nullement question de brodequins, Plutarque ne parle ni de la tiare ni du pectoral. Il n'a énuméré sans doute que les objets qui pouvaient servir à sa thèse ; mais, comme il continue à décrire ce qui concerne le grand-prêtre, il faut sans doute chercher le reste dans la phrase suivante. Avant tout on doit corriger le mot absolument vide de sens de μετεώρου en μετώπου, de sorte qu'il est question d'un thyrse et d'un tambourin placés autour du front du grand-prêtre. Il ne peut être question ici de la tiare avec l'inscription du nom de Dieu, à laquelle on songe tout d'abord, et cela à cause de la position indiquée par les mots ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ μετώπου ; or nous ne connaissons aucun autre ornement de tête du grand-prêtre. Par contre, Josèphe (*Antiq.*, III, 7, 6) a une description très singulière du bonnet pontifical, dont nous n'avons aucun motif de mettre l'exactitude en doute. D'abord, ce bonnet est double, ensuite il est entouré d'une triple guirlande forgée en or, sur laquelle fleurissent des boutons en or. Josèphe cherche à les faire bien ressortir, puisqu'il se sert comme terme de comparaison de la plante qu'il décrit exactement dans toutes ses parties. Il conclut ainsi (§ 178) : « C'est ainsi que la guirlande est forgée depuis l'occiput jusqu'aux

Digitized by Google

son côté, n'a pu connaître les preuves de Plutarque, car, autrement, il ne se serait pas contenté de signaler les preuves les plus faibles, il aurait au moins cité une ou deux des particularités notées par son contemporain.

D'autre part, il est établi que les récits injurieux pour le judaïsme remontent en dernière ligne à Lysimaque d'Alexandrie, sans doute par l'intermédiaire d'Apion, de sorte que Plutarque, comme Tacite, a pu avoir sous les yeux des traditions alexandrines. Chez Tacite, nous avons déjà reconnu les traits *hellénisants* de son modèle dans ce qui a trait à Bacchus. Il faut ajouter que ces renseignements lui auraient été fournis en même temps que le récit de la conquête de Jérusalem et du Temple. Il dit, en effet, que pour prouver l'existence de l'adoration de Bacchus chez les Juifs, outre l'usage de la flûte et des tambours dans le Temple, des couronnes de lierre portées pendant le service divin à la fête des Cabanes, on cite aussi le fait que l'on trouva dans le sanctuaire une vigne en or. Nous savons qu'Antiochus IV Epiphane, Pompée, Crassus et Titus pénétrèrent dans le Temple (Josèphe, *Contre Apion*, II, 7); Tacite peut donc avoir emprunté sa phrase à un ouvrage historique qui traitait d'un de ces personnages. Or, Josèphe rapporte (*Antiq.*, XV, 11, 3) que la vigne en or fut donnée par Hérode; Josèphe (*Bellum, Jud.*, V, 5, 4), aussi bien que l'auteur du récit de la Mischna (*Middot*, III, 8), qui ont vu les dernières années du sanctuaire, décrivent la vigne d'or comme existant encore, si bien que Titus la découvrit et l'emporta comme butin de guerre : Tacite n'a pu songer qu'à cet incident [1]. Or, nous savons que cette guerre a été décrite par beaucoup d'écrivains romains (Josèphe, *Bellum*, avant-propos, ch. I) et qu'il y en eut parmi eux qui avaient fait la campagne de l'an 70, par exemple Pline l'Ancien, qui était dans le camp de Titus [2], et Antonius Julianus, qui est mentionné comme

deux tempes » : τὸ δὲ μέτωπον ἡ μὲν ἑφιελὶς ἐπεισι, λεγέσθω γὰρ οὕτως ὁ κάλυξ, τελαμὼν δ'ἐστὶ χρύσεος. Ces boutons, qui étaient sans doute séparés d'ornements ronds, en forme de bourrelets, semblables à des tambourins, déterminèrent Plutarque à dire que le thyrse et le tambourin, faits en or, brillaient sur la tête du grand-prêtre. L'ornement frontal lui-même, qui est en usage à l'époque du second temple et est peut-être d'origine syriaque (cf. I Macc., X, 20 : Alexandre Balas envoya à Jonathan un vêtement de pourpre et une couronne d'or ; Jonathan revêtit le vêtement sacré le septième mois de l'an 160, pendant la fête des Cabanes, cf. Dillmann sur Exode, XXVIII, 36 et Sirs, XLV, 12) était aussi décrit dans le document copié par Plutarque, et nous voyons également par ce fait combien celui-ci était bien renseigné.

[1] Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 412, déduit des paroles de Josèphe (*Contre Apion*, I, 2, § 59) que les attaques contre les Juifs qui déterminèrent Josèphe à composer son écrit se trouvaient dans un ouvrage sur la guerre juive et occupaient, par conséquent, la même place que chez Tacite ; elles appartenaient probablement à la source utilisée par ce dernier. Toutefois, cette source n'a pu être Antonius Julianus, mais un Grec qui était plus rapproché de la sphère de Josèphe.

[2] Mommsen, dans *Hermès*, XIX, p. 644 et s.

Digitized by Google

procurateur de la Judée à l'époque de la guerre de Vespasien (Josèphe, *Bellum*, VI, 4, 3), et que tous deux servirent de source à Tacite[1]. L'hypothèse la plus plausible est donc que celui-ci a trouvé chez Pline ou Antonius Julianus les preuves citées à l'appui de la théorie de l'adoration de Bacchus par les Juifs, parmi lesquelles se trouvait le cep de vigne du Temple de Jérusalem. Pline ayant beaucoup puisé chez Apion[2] et, par suite, tout ce que Tacite offre d'analogie avec les Alexandrins en fait de renseignements haineux sur le Judaïsme se trouvant rassemblé chez Pline, ces circonstances plaident également en faveur de cette hypothèse. Il en est de même de la considération suivante : Tacite raconte, d'une part, que Pompée ne trouva rien dans le Temple (*Historiæ*, V, 9) et que les Juifs révèrent un dieu invisible, et, d'autre part (*Historiæ*, V, 4), il dit qu'il y avait dans le Temple la figure d'un âne ; il en résulte avec évidence que, pour ce qu'il dit du judaïsme, il a utilisé deux sources différentes et, quant à ce dernier passage où il est également question de Bacchus, une source qui reflétait des éléments alexandrins : c'était vraisemblablement Pline l'Ancien. Cependant il est possible et même probable que le cep de vigne avait déjà été découvert par Pompée et que son existence avait été révélée aux Romains[3]. Car Florus (*Epitomae*, I, 40, § 30), qui s'appuie surtout sur Tite-Live, le dit expressément, et même si Tacite (*Historiæ*, V, 9) déclare que Pompée ne trouva rien dans le Temple, il a pu néanmoins avoir connaissance de la découverte du cep de vigne, les mots *nulla intus deum effigie, vacuam sedem et inania arcana* n'excluant que la présence d'idoles dans le Saint des Saints. Quoi qu'il en soit, il me semble certain que la mention du cep de vigne provient d'un écrit romain, car si Apion ou l'un de ses informateurs en avait parlé, Josèphe y aurait fait attention, puisqu'il s'est occupé des affirmations des Alexandrins concernant les trouvailles du roi Antiochus IV Epiphane dans le Temple de Jérusalem (*Contre Apion*, II, 7-8). Plutarque, qui ne paraît rien savoir du cep de vigne en or et qui, par contre, connaît aussi bien que Tacite les légendes répandues par les Alexandrins ainsi que les

[1] Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 366, sur Pline ; dans cette hypothèse, il est vraisemblable que Tacite a emprunté les détails concernant les Juifs et ne concordant que partiellement avec Apion et partout ailleurs avec Lysimaque à Pline, qui a également mis à contribution les autres Alexandrins. Au sujet d'Antonius Julianus, voir Bernays, *Gesammelte Abhandlungen* III, 173 ; Thiaucourt, dans *Revue des Etudes juives*, XIV, 58-74 ; Schürer, I, 47, et Schlatter, *Zur Topographie*, 97 et s.

[2] Von Gutschmid, *ibid.*, Wachsmuth, *Einleitung*, 451.

[3] Le cep de vigne existait certainement déjà avant Hérode, qui, par sa fondation, ne fit rien de nouveau, mais, comme pour beaucoup d'autres objets du Temple, mit à la place des ornements simples provenant de l'époque de Zorobabel des ornements de grand prix.

Digitized by Google

usages des solennités juives, a emprunté tout cela à un ouvrage plus ancien, mais à un ouvrage romain. En première ligne, cela me semble prouvé par le fait que, depuis que la Judée fut devenue une province romaine et eut reçu une administration romaine (an 6 après J.-Ch.), les Romains avaient toute facilité pour observer le service des sacrifices et du culte des Juifs. Mais les paroles de Tacite concernant le culte de Bacchus : « Quidam arbitrati sunt », me semblent aussi attester que ce sont ses propres compatriotes qui parlaient de cette identification du dieu des Juifs avec Bacchus et qui ont réuni les preuves à ce sujet. La source utilisée par Plutarque appartenait à une époque plus ancienne que celle de Tacite; car elle a encore sous les yeux le service du Temple et ne trahit encore aucune trace d'hellénisme dans la description du culte des fêtes, comme celle de Tacite, et repose, par conséquent, sur les observations personnelles de l'auteur de la relation. Ce qui, dans cette narration, appartient en propre à Plutarque et ce qu'il a emprunté à son informateur ne peut être déterminé avec les moyens dont nous disposons. Son échec n'a pas été causé par l'insuffisance des matériaux de sa démonstration, mais par l'impossibilité d'unir, même par la force, des éléments contraires.

Vienne, 12 juillet 1898.

A. Büchler.

Digitized by Google

L'ARTICLE DANS LA POÉSIE HÉBRAÏQUE[1]

L'article hébreu, comme on le sait, est bien plus rare dans les morceaux poétiques que dans la prose. Néanmoins on le rencontre encore assez fréquemment en poésie pour qu'il y ait lieu de se demander si les écrivains l'emploient selon leur fantaisie; ou si la présence de l'article est favorisée par certaines conditions qu'il s'agit de déterminer.

Tout d'abord on doit examiner si l'article est également rare dans tous les livres poétiques. Sur ce point, nos recherches nous ont amené aux résultats suivants : le Cantique des Cantiques, qui appartient incontestablement à la poésie, emploie l'article comme les livres prosaïques; ainsi qu'il est facile de s'en convaincre. Est-ce parce que ce livre paraît être un des plus modernes de la Bible? Nous constatons le fait sans vouloir l'expliquer. Quelques psaumes peuvent être joints au Cantique pour l'usage de l'article. Ce sont : CXXIII à CXXVII, CXXXIII, CXXXVI, CXXXVII. Ces psaumes semblent aussi être assez récents.

Dans tous les autres livres poétiques on évite l'article, spécialement dans les Proverbes (auxquels on peut comparer sous ce rapport l'Ecclésiastique). Il en est de même dans les morceaux poétiques qui sont intercalés dans les livres historiques[2] : la bénédiction de Jacob (Gen., XLIX), le cantique de la mer Rouge (Exode, XV), les discours de Balaam (Nombres, XXIII, et XXIV), le Cantique de Moïse (Deut., XXXII), la bénédiction de Moïse (*Ibid.*, XXXIII), le Cantique de Débora (Juges, V), le Cantique d'Hanna (I, Sam., II), le Cantique de David (II Sam., XXII), les dernières paroles de David (*ib.*, XXIII).

[1] M. König (Syntax, § 292) a consacré quelques pages à cette question, mais il a cherché plutôt à expliquer l'absence que la présence de l'article. M. König cite deux études sur ce sujet, l'une de M. Ley : *Ueber den Gebrauch des Artikels in der rhythmischen Poesie* dans *N. J. Ph.*, 1891, p. 345; l'autre de M. Suckow : *Der Gebrauch des Artikels in den Psalmen*, Breslau, 1875. Nous n'avons eu ni l'une ni l'autre à notre disposition.

[2] Nous laissons de côté les petits fragments poétiques.

Digitized by Google

Dans les Prophètes, il faut d'abord mettre à part le cantique d'Ezéchias (Isaïe, XXXVIII), celui de Jonas (ch. II) et le chapitre III de Habaqouq qui sont de véritables psaumes, et suivent, par conséquent, la règle de la poésie. Quant aux discours mêmes des prophètes, ils appartiennent tantôt à la prose, tantôt à la poésie, et souvent les prophètes passent de l'une à l'autre. Autant que nous avons pu en juger, l'article est rare dans Isaïe, I, XIII à XVI, XXIV, XXV (sauf v. 6-8), XXVI, XXXII (sauf v. 17-20), XXXIII à XXXV, XL à LV, 5; LVII, 5 à LXV, 7. Nous laissons aux exégètes le soin de tirer parti de cette énumération au point de vue de la critique d'Isaïe. Jérémie emploie l'article dans tout son livre, sauf dans les chapitres XIV et XLVIII à L. Ezéchiel n'atteint guère au style poétique que dans les chapitres XXVII et XXVIII, 12-19. Parmi les petits prophètes, Joel, I-II, 11, Nahoum et Habaqouq emploient peu l'article.

Etudions maintenant les causes qui amènent l'emploi de l'article dans la poésie. En premier lieu, il faut distinguer entre l'article placé devant un nom et l'article placé devant un participe. En effet, dans ce dernier cas, l'article est très fréquent en poésie, il l'est même plus qu'en prose parce qu'il remplace le pronom אשר suivi d'un verbe. L'article alors, au lieu d'alourdir la phrase, lui donne, au contraire, plus d'élégance. Voici quelques exemples : הנשך (Gen., XLIX, 17), הנתן (*ib.*, 21), המתנדבים (Juges, V, 9), הנאדבים (II Sam., I, 23), המלבישכם (*ib.*, 24), החסים (*ib.*, XXII, 31), הנתן (*ib.*, 48), הנמצא (Is., XIII, 15), הנתן (XLIII, 17), etc., הבטחה (Jér., XLIX, 4), השטים (Ez., XXVII, 26) הבוגדים (Ps., XXV, 3), השומרים (*ib.*, XXXI, 7), הערזבים (Prov., II, 13), השמחים (*ib.*, 14), הבונים (Job, III, 14), המחכים (*ib.*, 21), ההפוכה (Lam., IV, 6). Nous avons noté en tout une centaine d'exemples.

Les adjectifs sont dans quelques passages traités comme les participes : הנעימים (II Sam., I, 23), הרחקים (Is., XLVI, 12), הדתוקות והקרובות (Jér., XLVIII, 26), הרע (Ps., LI, 6), הגבהים (Ps., CIV, 18), הראשון (Prov., XVIII, 17), העתידים (Job, III, 8), היקרים (Lam., IV, 2).

Passons à l'article devant les substantifs. On peut dire que, d'une manière générale, l'article se maintient en poésie, quand il est considéré comme faisant partie intégrante du nom ou de la locution où il se trouve. En premier lieu, l'article peut être conservé dans les noms propres d'endroits, parce que l'article est alors un élément de ces noms. Ainsi, הבשן (Deut., XXXIII, 22; Ps., CXXXV, 11), הכרמל (Is., XVI, 10), המשגב (Jér., XLVIII, 1), מעלה הלחית (*ib.*, XLVIII, 5) הלבנון (Ps., XXIX, 5), עמק הבכא (*ib.*, LXXXIV, 7), הירדן (*ib.*, CIX, 3, 5). On peut y ajouter האמרי (*ib.*, CXXXV, 11).

On peut assimiler aux noms propres les appellations données à Dieu, au temple, à Jérusalem, etc. : עיר הצדק (Is., I, 26), דרך הקדש

Digitized by Google

(Is., XXXV, 8), עיר הקדש (*ib.*, XLVIII, 2; LII, 1), אילי הצדק (*ib.*, LXI, 3), עם הקדש (*ib.*, LXII, 12), מלך הכבוד (Ps., XXIV, 7, 9, 10), אל הכבוד (*ib.*, XXIX, 3), יושב הכרובים (*ib.*, LXXX, 2), עיר האלהים (*ib.*, LXXXVII, 3).

On doit également ranger avec les noms propres un certain nombre de noms communs qui désignent une personne ou un endroit unique ou bien une catégorie générale de personnes ou d'endroits. Ces noms sont : הארץ (Gen., XLIX, 15 ; Deut., XXXII, 1 ; II Sam., XXII, 8 ; Is., XXII, 5, etc., etc.), השמים (Deut., XXXII, 1 ; II Sam., XXII, 8 ; Is., XIII, 5, 12, etc.), הכוכבים (Juges, V, 20), האל (II Sam., XXII, 31, 33, 48 ; Ps., LXVIII, 20), השמש (Is., XIII, 10 ; Ps., CIV, 22 ; CXXI, 6), החמה et הלבנה (Is., XXIV, 23), הדורות (Is., XLI, 4), הים (Is., XLII, 10 ; XLVIII, 18 ; LI, 15, etc.), השדה (Is., XLIII, 20 ; Ps., CIII, 15), המדבר (Is., LII, 6 ; Joel, I, 20), ההרים (Is., LII, 7 ; LIV, 10), הדר (Ps., LXVIII; 19), העם (Is., LXII, 10), העמים (*ib.*), המסלה (*ib.*), הקריות et המצדות (Jér., XLVIII, 41), הגבעות (Nah., I, 5), הצרים (*ib.*, 6), הנהרות (*ib.*, II, 7), ההיכל (*ib.*), המלך (Ps., XXI, 8; XLV, 6), הרקיע (*ib.*, XIX, 2), המים (Ps., XXIX, 3 ; LXXIV, 13), האדם (Ps., XXXIII, 13), הגוים (Ps., LXXIX, 6, 10 ; LXXXII, 8, etc.), העיר (Lam., I, 15). Il n'y a, d'ailleurs, pas de règle absolue, et ces mêmes mots se retrouvent fréquemment sans article.

Dans beaucoup d'expressions courantes l'article subsiste. C'est le cas surtout après l'état construit, comme l'a remarqué M. König (§ 295 *c*, note). Telles sont : נאם הגבר (Nombr., XXIV, 3, 15; II Sam., XXIII, 1), שתם העין (Nombr., XXIV, 3, 15), בנות הערלים (II Sam., I, 20), נאם האדון (Is., I, 24), כוס התרעלה (Is., LI, 17, 22), חגוי הסלע (Jér., XLIX, 16), עדרי הצאן (Joel), I, 18), טיט היון (Ps., XC, 3), אור החיים (*ib.*, LVI, 14), דם הרשע (*ib.*, LVIII, 11), אחד השרים (*ib.*, LXXXII, 7), עקרת הבית (*ib*, CXIII, 9), אם הבנים (*ib.*), קרנות המזבח (*ib.*, XCVIII, 27), גבורת הסוס (Ps., CXXXVII, 10), שוקי האיש (*ib.*), יום הכסה (Prov., VII, 20), ארץ החיים (Job, XXVIII, 13).

La locution courante peut se composer d'un pronom ou d'une particule et d'un nom : הזה האיש (Is., XIV, 16), לא כן הרשעים[1] (Ps., I, 4), מי זה האיש (*ib.*, 25, 12), אין המלך (*ib.*, XXXIII, 16), מי האיש (*ib.*, XXXIV, 13), לא המתים (*ib.*, CXV, 17), זה השער (*ib.*, 20), זה היום (*ib.*, 24), כן העצל (Prov., X, 26), איזה הדרך (Job, XXXVIII, 19, 24).

Parfois ce sont les prépositions qui maintiennent l'article, quand elles forment avec le substantif une expression usuelle : על היין (Is., XXIV, 11), על הלחות (Joel, II, 2), עד העולם (Ps., XXVIII, 9), מן המצר (*ib.*, CXVIII, 5), עד הבקר (Prov., VII, 18), בין המשפתים (Gen.,

[1] D'après Suckow (König, § 292 *m*), l'article serait ici un démonstratif. D'après M. König, l'article servirait à marquer un ensemble.

Digitized by Google

XLIX, 14; Juges, V, 16), בין הרחבות (Prov., XXVI, 13), בין המצרים (Lam., I, 8), בעד החלון (Juges, V, 28), בעד השלח (Joel, II, 8), בעד החלונים (*ib.*, 9). On peut y joindre בתוך המלחמה (II Sam., I, 25), בתוך העמים (Is., LXI, 9).

Les mots אשרי (suivi d'un mot court) et surtout כל entraînent l'emploi de l'article : אשרי האיש (Ps., I, 1), אשרי הגוי (*ib.*, XXXIII, 12), אשרי הגבר (*ib.*, XXXIV, 9; XL, 5), אשרי העם (*ib.*, LXXXIX, 16; CXLIV, 15), כל היום (Deut., XXXIII, 12; Is., LI, 13; Ps., XXXII, 3, 35, etc.), כל הארץ (Is., XIV, 7; Ps., XLVII, 3, etc.), כל הגוים (Is., XXXIV, 2; Hab., II, 5; Ps., LIX, 6, etc.), כל הבשר (Is., XL, 6), כל בנהרות (Nah., I, 4), כל העמים (Ps., XLVII, 2 et passim), כל הלילה (*ib.*, LXXVIII, 14), כל האדם (*ib.*, CXVI, 11), כל הרשעים (Ps., CXLV, 20), כל השמים (Job, XLI, 3).

Nous avons dit que les Proverbes sont le livre de la Bible où l'article est le plus rare; cependant quelques phrases qui devaient être proverbiales contiennent une série de noms conservant l'article. Telles sont : נהנה העקב למישור והבכסים לבקעה (Is., XL, 4), והיה הנס מקול הפחד ונפל אל הפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח (*ib.*, XXIV, 18), השוד והשבר והרעב והחרב (*ib.*, LI, 9), יתר הגזם אכל יתר הגזם אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל יתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל (Joel, I, 5).

Dans la poésie, se présentent parfois des phrases auxquelles on a donné une forme prosaïque pour le besoin de la clarté ou pour toute autre raison, par exemple, אין סופר את המגדלים (Is., XXXIII, 17), רשע מכתיר את הצדיק (Hab., I, 5), הנני מקים את הכשדים (*ib.*, 6), אם תכתש את האויל במכתש בתוך הרוסנים בעלי המגפה (Prov., XXVII, 22). Dans Ps., CVI, 30, les mots ותעצר המגפה proviennent de Nombres, XXV, 9.

Parmi les causes accessoires qui favorisent l'emploi de l'article, on peut compter la brièveté des mots. Nous avons vu plus haut que les mots איש, גוי, גבר, עם reçoivent l'article après אשרי. Au contraire, אדם reste sans article (Ps., XXXII, 2 et passim)[1]. Nous citerons encore השמש à côté de ירח (Josué, X, 13; Is., XIII, 10; Ps., CXXI, 5), הסנה (Ps., XXXIII, 17), הטוב (*ib.*, LXXXV, 13), הים en parallélisme avec יבשת (Ps., XCV, 5), הצור à côté de חלמיש (*ib.*, CXIV, 8), הכל (*ib.*, CXIX, 91), הריב (Prov., XVII, 4), הרב (*ib.*, 17), היין en parallélisme avec שכר (*ib.*, XX, 1). Le mot ארץ reçoit l'article bien plus souvent que שמים, par exemple Ps., CII, 26.

M. König (§ 292*n*) émet la supposition que lorsque deux noms sont mis en parallèle, l'article du premier pourrait déterminer

[1] M. König (§ 292*o*) croit que le mot אדם reçoit rarement l'article. On rencontre cependant plus souvent האדם que האיש en poésie. M. Ley (cité par König) fait intervenir dans cette question l'accent tonique.

Digitized by Google

aussi le second. C'est ainsi qu'on pourrait expliquer les exemples précités de Ps., xcv, 5, cii, 26 et cxxi, 5. M. König étend cette possibilité à la prose, par exemple, dans Josué, xii, 4-5 ...בגושב ומעגל; mais ici nous avons des participes dans lesquels l'article joue le rôle de אשר; cf. II Lam., xii, 48; Ps., xxxix, 11; Job, v, 10. Dans Jér., xx, 14, ארור היום est une locution courante. האחד וגשרים (Ex., xii, 18) est un nombre; de même Ex., xxxviii, 28 et Nombr., xvi, 35. Dans Deut., xi, 12 et I Chr., iii, 1, l'article manque peut-être devant שנה et שני à cause du ה final des mots précédents אחרית et היזרעאלית [1]. Mais M. König a probablement raison pour הנחל וגבול (Nombr., xxxiv, 6 et passim). Son explication est possible encore pour Ex., xxiv, 3 = xxxvi, 10 et les exemples des Psaumes donnés ci-dessus. Nous ajouterons Is., xlii, 9 הראשנות... וחדשות si le ה n'est pas tombé devant le ח, et Prov., xxx, 19, 24, où le premier terme de l'énumération a seul l'article.

Le vocatif paraît amener aussi quelquefois l'article, par exemple, Deut., xxxii, 2 (cf. Is., i, 2); Is. xlii, 18, Jér., xlviii, 32 (הגפן), xlix, 4 (הבת), Joel, i, 3; Lam., ii, 13.

Dans certains passages la présence de l'article semble due à un caprice du poète. Ainsi Joel, i, 12, au milieu de mots sans article on trouve הגפן et התאנה; Nahoum, ii, 9 : הרכב [2] et הברושים; Ps., xi, 3 : השתות (à moins de lire ה[כי [הנ] comme au verset précédent); *ib.*, civ, 21 : הכפירים; *ib.*, cxx, 4 : הסליחה (si le texte est exact); Prov., xvii, 8 : השחד; Job, iii, 3 : והלילה [3]; *ib.*, xxviii, 12, 27 : והחכמה; *ib.*, xxxviii, 29 : הקרח.

Ailleurs on peut supposer une faute de copiste. M. König a relevé quelques dittographies possibles : עורה (ה)נבל (Ps., lviii, 9 [et cviii, 3]), ב׳ (ה)חסד (*ib.*, cxxx, 7), מלאה (ה)ארץ (Hab., iii, 3). Nous ajouterons les exemples suivants : והיה (ה)חסן (Is., i, 29), הקיפה (ה)זעקה (*ib.*, xv, 8), והיה (ה)שרון (*ib.*, xxxiii, 9; cf. לבנון et בשן), והיה (ה)שרב (*ib.*, xxxv, 7), לה׳ (ה)רשועה (Ps., iii, 9), בנגב (ה)בשגים (*ib.*, xi, 2), לה׳ (ה)מלוכה (*ib.*, xxii, 29), ברעה (ה)גבור (*ib.*, lii, 3), הנה (ה)גבר (*ib.*, 9), אתה (ה)אל (*ib.*, lxxvii, 15), כסה (ה)ים (*ib.*, lxxiii, 53), (ה)הרים (*ib.*, cxlviii, 8), מזרה (ה)רשת (Prov., i, 17). L'article est peut-être aussi dittographique devant quelques mots commençant par ח : החסיל (Is., xxxiii, 4; cf. גבים); החיה (Ps., cxlviii, 8); החול (Prov., xxvii, 3; cf. אבן) ou après un ת : הדלת (*ib.*, xxvi, 14; cf. עצל). Le ה est certainement une faute dans המץ (Is., xvi, 4), qu'il faut lire חמץ (v. Perles, *Analecta*, p. 35), dans

[1] Dans II Chr., iii, 3 on peut traduire. « La longueur était... avec une largeur de... »
[2] Le second הרכב est une dittographie verticale du premier.
[3] M. König (§ 292 *p*) y voit une personnification.

Digitized by Google

האמים (Ps., CXVII, 1), qu'il faut corriger en לאמים. Dans הפכל et המסכן (Is., XL, 19, 20) le ה est peut-être interrogatif. Au lieu de גדר הדחויה (Ps., LXII, 4), il faut probablement lire גדרה דחויה. L'article paraît aussi dû à une altération du texte dans ואת הארץ (Gen., XLIX, 15), מהגנות (Is., I, 29; cf. מאלים), האמת (*ib.*, LIX, 15; cf. v. 14), האדמה (Jér., XIV, 4), האויב (Ps., IX, 7), הדור (*ib.*, XII, 8), המותה (*ib.*, CXVI, 15). Dans Prov., V, 22, את הרשע paraît être une glose.

Il nous reste à examiner un point important. C'est l'emploi de l'article avec les prépositions ב, כ, ל. Avec ces particules l'article est véritablement prodigué en poésie. Est-il admissible que réellement la poésie hébraïque emploie l'article avec ces prépositions et le rejette quand ces prépositions sont absentes? Il nous paraît *a priori* bien plus probable que cette anomalie dans l'emploi de l'article est due à une altération de la prononciation traditionnelle, notée trop fidèlement par la Masora. On aura introduit en poésie la vocalisation de la prose partout où le texte consonantique le permettait. Mais ce ne peuvent être les auteurs eux-mêmes qui ont usé de cette vocalisation contraire aux habitudes poétiques.

Nous avons, d'ailleurs, déjà eu des cas tout à fait analogues. Dans notre étude sur le mot יום avec les nombres ordinaux (*Revue*, t. XXXI, p. 279), nous avons montré que la Masora a eu tort de ponctuer devant ces nombres בְּיום, לַיום et qu'il fallait בְּיום, לְיום. Inversement nous avons remarqué (*ibid.*, t. XXXIV, p. 117) que la Masora supprime l'article du mot תפת avec les prépositions unilitères, alors que le texte met partout התפת.

La contradiction dans l'emploi de l'article est particulièrement choquante, lorsqu'on voit dans un même passage deux termes identiques ou parallèles employés l'un avec l'article, l'autre sans article. M. König (§ 292 *i*) a déjà signalé la contradiction entre תאנה et בַּגפנים (Hab., III, 17) מִמכלה et בְּרפתים (*ib.*). Nous ajouterons בַּיין et מיין (Gen., XLIX, 11 et 12), בַּים et יָם (Ex., XV, 1), בשמים à côté de ארץ (I Sam., X, 2); מדבר et בַּמדבר (Is., XLI, 18 et 19), במים et במו אש (*ib.*, XLIII, 2), בְּרבים et רבים (*ib.*, LIII, 12), מִשבת et לַשבת (*ib.*, LVIII, 13), מִכבוד et בַּצמא (Jér., XLVIII, 18), ערים et בַּסלע (*ib.*, 28), ארות et לַכפירים (Nah., II, 12), צופה רשע לַצדיק (Ps., XXXVII, 32), מִמות et לַדבר (*ib.*, LXXVIII, 50), בָּחיק (Prov., XVI, 33) et מֵחיק (XVII, 23), בַּכישור et פלך (*ib.*, XXXI, 19), כָּעפר ואפר (Job, XXX, 19), חכמה et בַּבינה (*ib.*, XXXIX, 17).

Mais il y a plus : La Masora n'est pas toujours d'acccord avec elle-même. Déjà en prose on trouve quelques exemples d'une vocalisation contradictoire. M. König (§ 292 *n*, note 1) a relevé :

Digitized by Google

לְעשיר et לְרש[1] (II Sam., XII, 2), et (§ 296 *a*) בַּמסה (Deut., VI, 16) et בְּמסה (*ib.*, IX, 22). En poésie M. König a noté (§ 299 *n*) כַּשה et רָחל (Is., LIII, 7), כָּארץ et כָּגנה (*ib.*, LXI, 11)[2]. On peut ajouter en prose : לְאבן et לַחמר (Gen., XI, 3), לְצמתות (Lév., XXV, 23) et לַצמתות (*ib.*, 30). En poésie : לַגל et לְמפלה (Is., XXV, 2) ; בַּשליש, בַּפלס, בַּזרת et בְּמאזנים (*ib.*, XL, 12), לַצפון et לְתימן (*ib.*, XLIII, 6) ; לַמשפט et לִישועה (*ib.*, LIX, 11); הבְּנהרים et בַּנהרים (Hab., III, 8) ; לַשוא et לְמרמה (Ps., XXIV, 4) ; בְּיגון et בָּאמחה (*ib.*, XXXI, 11), כַּחמר et כָּארז (*ib.*, XCII, 13).

Ces inconséquences de la vocalisation masorétique montrent que la ponctuation des prépositions ל, כ, ב est sujette à caution, tout au moins en poésie. M. König a reconnu que dans certains mots la présence de l'article était douteuse (voir § 292 *i*, 293 *c*) ; et cependant il s'est servi ailleurs (§ 299, *c*, *f*, *h*, *i*, etc.) d'exemples qui n'étaient pas plus sûrs. Ainsi, l'article dans בָּאש (Ps., XLVI, 10) n'est pas plus certain que dans בָּארץ (*ib.*, 9, 11).

Il est à remarquer que la Masora ne donne pas l'article aux prépositions ב, כ, ל dans les noms accompagnés d'un adjectif ou d'un complément quelconque. C'est pourquoi כאב (Prov., III, 12) est ponctué avec שוא. On doit traduire : וכאב את בן ירצה « Comme un père aimant son fils ». De même במים אדירים (Ex., XV, 10), כְּשעירים עלי דשא (Deut., XXXII, 2), à côté de כַּטַּל, לְאדירים עָם (Juges, V, 13), à côté de בַּגבורים, etc.

En terminant, nous formulons les conclusions suivantes : Pour tirer une déduction de la présence ou de l'absence de l'article dans un mot hébreu, il faut voir premièrement dans quelle partie de la Bible ce mot se trouve et quelle est sa position syntactique dans la phrase. Ensuite, il faut se rappeler que l'article ne peut être considéré comme existant réellement, au moins en poésie, que s'il est attesté par le texte consonantique.

MAYER LAMBERT.

[1] Le mot לרש est plus court, mais en prose la longueur ou la brièveté des mots ne peut guère avoir d'influence sur l'emploi de l'article.

[2] M. K. suppose des influences phonétiques ; mais lesquelles ? On pourrait plutôt songer à la brièveté de שה et de ארץ.

Digitized by Google

NOTES EXÉGÉTIQUES

SUR UN NOUVEAU FRAGMENT DE L'ORIGINAL HÉBREU

DE L'ECCLÉSIASTIQUE

En attendant l'apparition des nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique, retrouvés si heureusement par M. Schechter et que ce savant nous promet pour bientôt, nous voudrions présenter quelques observations et conjectures sur les chapitres XLIX, 12-L, 22, que notre excellent confrère de Cambridge a publiés, avec traduction et notes critiques, dans la *Jewish Quarterly Review*, 1898, p. 198 et suiv. On sait les difficultés qu'offre ce texte ancien par suite du mauvais état de sa conservation et de l'obscurité de la langue. Il ne faut donc pas craindre de descendre aux minuties pour essayer d'atteindre à un sens à peu près exact. Il va sans dire que les lignes qui suivent ne sont pas un commentaire continu et que nous nous sommes interdit de reproduire les savantes remarques de notre confrère, que nous approuvons pour la plupart.

1. — Jusqu'ici tous les commentateurs étaient contraints d'avouer leur impuissance à expliquer la finale du *Panégyrique des ancêtres*. Après une revue rapide de l'Histoire sainte, qui s'arrête à Néhémie, l'auteur, comme s'il se ravisait, revient en arrière et célèbre les mérites des plus anciens personnages de la Bible, Joseph, Sem, Seth, Enosch et Adam. Bien plus, il consacre un nouveau paragraphe à Enoch, dont il a déjà mentionné les mérites et la mort miraculeuse. Or, le Siracide montre, surtout dans ces derniers chapitres XLIII-L, un trop grand souci de l'art de la composition pour qu'on puisse attribuer ce désordre apparent à un pur caprice ou à une simple maladresse.

Digitized by Google

Ce couplet est ainsi conçu :

14 מעט נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים
15 כיוסף אם נולד גבר וגם גויתו נפקדה
16 ושם ושת ואנוש נפקדו ועל כל חי תפארת אדם

M. Schechter traduit ainsi ces vers :

14 Peu ont été créés sur la terre comme Enoch,
Et lui aussi fut pris en dedans ;
15 Fut-il créé un homme comme Joseph ?
Et son corps fut également visité.
16 Et Sem, Seth et Enosch ont été honorés,
Et au-dessus de toute chose vivante fut la gloire d'Adam.

Le texte original ne résoudrait donc aucune des difficultés pendantes. Qui plus est, il confirmerait la traduction consacrée du dernier hémistiche, où l'on croyait deviner une altération, car, se disait-on, pourquoi cet éloge d'Adam, que la Bible ne présente pas sous des dehors aussi « glorieux » ?

Il serait impossible de rien comprendre à ce morceau si l'on ne se rappelait un des procédés littéraires chers à l'auteur. Nous croyons avoir démontré, et personne n'a protesté contre notre assertion, que Ben Sira a beaucoup de goût pour les *reprises*, qui constituent son mode préféré de transition[1]. Il se trouve justement que le morceau suivant de l'"Ecclésiastique, qui fait l'éloge du grand prêtre Simon, débute ainsi :

גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן

« Le plus grand parmi ses frères et la gloire de son peuple
Fut le pontife Simon, fils de Johanan[2]. »

Il est visible que le couplet précédent ne sert qu'à amener celui-ci. S'il relève le nom des hommes célèbres par leurs vertus, comme Joseph, Enoch, Sem et Seth, c'est pour leur comparer le grand prêtre Simon, dont il va faire le portrait dithyrambique. Là-dessus, aucun doute possible.

Le dessein de l'auteur est accusé plus nettement encore par la concordance entre תפארת אדם et תפארת עמו, que nous ne traduisons pas pour l'instant. Mais, si ce parallélisme est frappant, il faut aussi reconnaître que על כל חי « au-dessus de tout vivant » est bien apparenté à גדול אחיו « le plus grand parmi ses frères ».

[1] Voir Israël Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, p. xxv.
[2] *Onias*.

Digitized by Google

Conclusion, אדם ne doit pas se traduire par *Adam*, mais par *l'homme* ou *les hommes*, et les deux hémistiches doivent ainsi se rendre : « Au-dessus de tout vivant et gloire de l'humanité. Ainsi le plus grand parmi ses frères et la gloire de son peuple... »

Cette traduction est encore exigée par la contexture de ces trois versets, 14-16. Remarquez que chaque verset offre un balancement :

« Peu ont été créés comme Enoch — aussi a-t-il été enlevé...
Est-il né un homme semblable à Joseph — aussi ses ossements ont-ils été honorés. »

Vient le verset 16, qui procède à rebours :

« Sem, Seth et Enosch ont été honorés. »

Il faut donc que ce soit le second hémistiche qui fasse l'éloge de ces personnages.

Et, en effet, d'eux il est dit qu'ils étaient :

« Au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité ».

Cette interversion est due uniquement au désir de rattacher ces mots à la suite.

2. — Quant au sens du mot נפקד, qui revient deux fois dans ces vers, à propos de la dépouille mortelle de Joseph et des trois autres hommes supérieurs, il doit être le même dans les deux cas.

La première pensée est de rattacher — comme l'a fait M. Schechter — cette expression aux termes de l'Ecriture relatifs aux restes du fils de Jacob : פקד יפקד אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם « Dieu vous visitera et vous emporterez d'ici mes ossements avec vous. »

Nous admettrons ici, si l'on veut, une transposition d'image : ce ne sont plus seulement les Israélites qui seront visités par Dieu, mais les ossements du pieux patriarche. Il n'en restera pas moins surprenant que ce verbe « être visité » soit rapporté également à Sem, Seth et Enosch, dont la Genèse ne dit rien de semblable. Il faut donc attribuer à ce mot un sens vague et élastique ; nous croyons qu'il signifie ici : « être l'objet d'une distinction, honoré »[1].

Je traduirai donc ainsi ces quatre vers :

Peu ont été créés sur la terre qui fussent semblables à Enoch,

[1] Inutile donc de corriger נפקדו en נכבדו, comme le veut M. Schechter, d'après le grec ἐδοξάσθησαν, le traducteur peut avoir très bien compris l'original.

Digitized by Google

Aussi a-t-il été « enlevé »[1]...
Est-il né un homme comme Joseph ?
Aussi son corps a-t-il reçu des honneurs insignes.
Sem, Seth et Enosch ont été distingués,
Parce qu'ils étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité.
Le plus grand [aussi] parmi ses frères, la gloire [aussi] de son peuple,
Fut Siméon, fils d'Onias.

3. — J'ai laissé en blanc la fin du verset 14, ignorant le sens du mot פנים ou l'erreur que cache cette orthographe. M. Schechter croit que c'est peut-être l'équivalent de לפנים ou de פנימה « à l'intérieur ». L'auteur aurait voulu désigner par là l'endroit mystérieux, le ciel, par exemple, où Dieu a dérobé Enoch aux regards des mortels[2]. Cet « intérieur » serait, si l'on veut, l'intérieur de la cour céleste. Mais cette interprétation suppose chez Ben Sira des conceptions qui jureraient avec celles qu'il exprime très nettement dans le restant de son ouvrage. A tant que faire de conserver le texte, mieux vaudrait peut-être traduire ce mot par « face à face », comme פנים בפנים. Cela supposerait que l'auteur aurait donné à אתו, dans Genèse, v, 24 (כי לקח אתו אלהים) le sens de אִתּוֹ « avec lui ». — Je ne crois pas, en tout cas, que le mot soit une corruption ni de שמים « ciel », qui ne lui ressemble guère, ni de מפניו « de devant nous ». — Le sens assurément est qu'Enoch a eu l'honneur d'être enlevé *vivant*, et Ben Sira oppose le sort d'Enoch à celui de Joseph, dont c'est le *cadavre* qui a reçu une distinction. Comment le mot פנים se rattache-t-il à l'idée de « vivant », c'est ce que je ne découvre pas.

Les versions ne nous sont d'aucun secours. Le grec rend ce mot par « de la terre », ce qui ne suppose pas du tout une lecture מארץ, mais révèle l'embarras du traducteur devant ce terme obscur. C'est sans doute pour esquiver aussi la difficulté que le syriaque a cru prudent de passer l'hémistiche.

4. — Dans le morceau que nous venons d'examiner, le petit-fils de l'auteur, que M. Lambert m'accuse d'avoir indignement calomnié, a commis de nouveau plusieurs bévues. Il rend ainsi le dernier vers :

Σὴμ καὶ Σὴθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν
καὶ ὑπὲρ πᾶν ζῷον ἐν τῇ κτίσει Ἀδαμ.

[1] Allusion à Genèse, v, 24, qui figure déjà dans l'Ecclésiastique, LXIV, 17.
[2] Comme le Pseudo-Jonathan : וסליק לרקיעא במימר קדם ה׳.

Digitized by Google

« Sem et Seth *parmi les hommes* ont été honorés
Et au-dessus de tout vivant *dans la création*, *Adam*. »

Il a donc pris le mot ואנוש « et Enosch » pour באנוש[1] « parmi les hommes », et le nom commun אדם « l'homme » ou « les hommes » pour « Adam ». Pour תפארת nous aurions attendu le grec καύχημα par lequel il rend d'ordinaire ce nom (voir XLV, 8 ; XLIV, 7 *b*). Mais n'est-il pas curieux qu'au chap. XLIII, 25 *b*, le traducteur rende pas le même mot κτίσις « création » un terme hébreu qui ne le rappelle guère, גבורות. En ce passage aussi, d'ailleurs, κτίσις suit παντὸς ζῴου. Pourquoi cette traduction ici et là ? Ce ne peut être ici une confusion de תפארת avec בבריאת ; là-bas non plus le traducteur n'a pas lu בריאת pour גבורות[2].

5. — Le syriaque de ce verset confirme une de nos hypothèses, à savoir que l'auteur de cette version a revisé son œuvre sur le grec. En effet, il traduit ainsi le premier hémistiche : Sem, Seth, *Enosch* parmi *les hommes* ont été créés. Il a donc bien lu אנוש, à la différence de G. ; mais il a ajouté באנוש qu'il trouvait en G.

6. — Parmi les actes d'utilité publique qui marquèrent l'espèce de principat du grand prêtre Simon : restauration du temple, consolidation du *hékhal*, creusement d'un réservoir dans la ville sainte, construction d'une muraille, figure celui-ci :

אשר בדורו נכרה מקוה אשיח בם בהמונו

Si le premier hémistiche se traduit aisément : « De son temps fut creusé un réservoir », il n'en est pas de même du second, qui sous sa forme actuelle est incompréhensible. Il faut donc, pour essayer d'y voir clair, consulter les versions. S., comme il lui arrive assez fréquemment, quand il est embarrassé, a passé l'hémistiche ; tout le verset est rendu par ces simples mots : il creusa une source. G. met : χαλκὸς ὡσεί θαλάσσης τὸ περίμετρον. Ce texte est visiblement corrompu ; traduit mot à mot, il signifierait : « airain comme la mer [était] le périmètre ». Pour lui donner un sens, il faudrait : 1° mettre le premier mot au génitif, 2° supposer que, contrairement à son habitude, le traducteur, ne suivant pas la contexture de l'original, a fait une inversion. On obtiendrait ainsi cette phrase : « Comme la mer d'airain était le périmètre. » Heureusement une variante nous dispense de recourir à cet expédient.

[1] Confusion plutôt auriculaire qu'oculaire ; voir d'autres exemples, plus frappants encore, dans notre Introduction, p. XLIV.

[2] Remarquer que les LXX, Ps., LXXIV, 18, traduisent le mot זאת « cela » par ταύτης τῆς κτισεώς σου « ta création », ou plutôt supposent avant ou après זאת, rendu par ταύτης, un autre mot répondant à « ta création ».

Digitized by Google

Au lieu de χαλκὸς, il faut lire λάκκος, « cavité, citerne, réservoir » : « une citerne comme la mer pour le périmètre ». S'appuyant sur cette leçon, M. Schechter corrige donc ainsi le texte hébreu : אשיחו בהמונו פִּיָּם. L'hypothèse est excellente, אשיחו serait ici pour שיחה « fosse », ou, selon moi, un néologisme ayant le même sens que שיחה.

Que signifie le dernier mot? M. Schechter le traduit par « sa grandeur ». Mais המון veut plutôt dire « abondance ». Pour justifier cette traduction, il faudrait supposer que l'auteur a pensé à Isaïe, LX, 5 : כי יהפך עליך המון ים « car se tournera vers toi l'abondance de la mer » ; mais là même, comme le montre le parallélisme de חיל « armée », il s'agit « d'abondance » et non de « grandeur ». G. ne peut nous être d'aucun secours, car il a pris vraisemblablement המון pour l'abréviation de המון סביב « tout autour ». Je crois que המון a ici le même sens que dans Ecclés., V, 9, מי אוהב בהמון « qui aime la richesse, l'argent ». L'auteur dirait ainsi que c'est *aux frais* du grand prêtre que fut exécuté le travail.

7. — Verset 4 : הדואג לעמו מחותם « qui a pris des précautions pour son peuple contre l'homme de proie ». — G., en mettant à la fin ἀπὸ πτοήσεως (et non πτώσεως) « de la crainte », a montré qu'il a lu מֵחִתָּה, peut-être parce qu'il ne comprenait pas חותם, qui ne se trouve que dans Prov., XXIII, 28.

8. — Verset 5 : מה נהדר בהשגיחו מאהל « Qu'il était admirable lorsqu'il... de la tente »!

בהשגיחו, dans l'hébreu biblique, signifierait : « lorsqu'il regardait », ce qui va mal avec le contexte. Aussi M. Schechter y voit-il une corruption de בהגיחו « lorsqu'il sortait ». Mais le verbe גיח signifie plutôt « déborder, faire irruption » et se dit toujours soit des choses, soit des multitudes[1]. En outre, et G. et S. ont lu certainement déjà בהשגיחו. En effet, G. dit : ἐν περιστροφῇ = ἐπιστροφῇ « attention, sollicitude ». Si S. semble donner raison à la conjecture de M. Schechter, en mettant « lorsqu'il sortait » dans le premier hémistiche, ce n'est qu'en apparence. En réalité, il intervertit les verbes des deux membres de phrase, et comme ce n'est pas בצאתו « lorsqu'il sortait », dont le sens est indubitable, qui a pu donner lieu à la traduction « quand il gouvernait », il faut nécessairement que cette traduction se rapporte au premier verbe. Ici donc, d'après G. et S., l'hébreu השגיח aurait la signification moderne de *providere*. Les deux traducteurs ont probablement raison, et l'auteur aura voulu de nouveau relier deux

[1] Je laisse de côté גחי, de Ps., XXII, 10, qui est obscur.

Digitized by Google

paragraphes par une transition : Simon était donc ainsi admirable quand, de sa tente, du fond du sanctuaire, il présidait à l'administration du pays ; mais il ne l'était pas moins quand il sortait de l'enceinte dérobée par le voile.

9. — Verset 6 : ككוכב אור מבין עבים. G., suivi par M. Schechter, traduit : « Comme l'étoile du matin du milieu des nuées ». Il vaut mieux prendre אור pour un verbe : « Comme une étoile qui luit au milieu des nuées ».

10. — Verset 9 *b*. Le texte, paraît-il, est altéré et on ne lit distinctement, à la fin, que א. טיל. M. Schechter serait disposé à lire ונאטיל, mot qui n'existe pas en hébreu. Ne serait-ce pas מטיל (Job, XL, 18), qui serait ici employé avec l'*or* comme il l'est avec le *fer* dans Job.

11. — Verset 10 *b* : וכעץ שמן מרוה ענף « Et comme un arbre à huile qui enivre [ses] branches ». L'image n'est pas des plus belles ; מרים « qui élève » serait moins étrange peut-être. Or, G. a précisément considéré le participe comme s'il appartenait à la racine רום : καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις « Et comme un cyprès s'élevant dans les nuées ». Il a donc lu מרומם. — Quant au mot ענף « branche », il l'a pris pour ענן « nuée ».

12. — Verset 11 : בעטותו בגדי כבוד והתלבשו בגדי תפארת « Lorsqu'il se parait de vêtements de gloire, et s'habillait de vêtements de magnificence ». On est tenté de voir dans le second בגדי « vêtements » une inadvertance d'un copiste, d'autant plus que G. traduit ce mot comme s'il y avait כליל, συντέλειαν. Mais S. montre qu'il y avait bien le même mot dans les deux hémistiches, car il se sert dans l'un et dans l'autre du terme מאני. Si G. ne l'imite pas, c'est parce qu'il se laisse guider par le souvenir de XLV, 8, d'autant plus que, là-bas aussi, avec le substantif est employé le verbe לבש. Nous avons relevé plusieurs exemples de ce procédé [1].

13. — Verset 11 *d* : וידדר עזרת מקדש « Il faisait resplendir le parvis du sanctuaire. » G. traduit ici עזרה par περιβολή « enceinte, mur ». C'est du même mot qu'il s'était servi pour rendre מעון au verset 2 *b*. A-t-il pris l'un de ces noms pour l'autre, et a-t-il lu en 2 *b* מעז ? (M. Schechter suppose précisément qu'en 2 *b* il y avait peut-être מעז?) Cette dernière conjecture serait corroborée par S., qui a pris ici עזרה pour le mot עז ou מעז « force », d'où תוקפא. — A ce propos je rappellerai, comme une curiosité, le texte de XL, 26 *d* : ואין לבקש עמה מ...ן. M. Bacher a proposé de lire משען pour répondre à G. et S. . « secours ». Or, l'état du ms. s'accorderait bien mieux avec מעון. Là aussi le copiste aurait-il écrit מעון pour מעז ?

[1] Voir notre Introduction, p. XLV.

Digitized by Google

Il aurait ainsi imité celui de ses prédécesseurs à qui nous devons le texte des Psaumes. Au chap. LXXI, 3, se lit cette phrase : היה לי לצור מעון... להושיעני « Sois-moi un rocher de *demeure* pour me sauver. » Il est bien évident que מעון « demeure » est mis ici pour מעוז « forteresse, force » ; c'est la leçon, d'ailleurs, qu'ont conservée certains mss. hébreux au témoignage de Norzi (מנחת שי). Les LXX, qui traduisent צור par « Dieu », rendent aussi מעון par « protecteur », ce qui suppose la lecture מעוז. Mais, bien plus, le texte biblique montre lui-même qu'il doit en être ainsi. En effet, les quatre premiers versets du psaume LXXI sont la reproduction textuelle des quatre premiers versets du psaume XXXI, et là le verset 3 porte : היה לי לצור מעוז... להושיעני[1]. Les LXX traduisent ces mots exactement de la même façon que LXXI, 3. Une confusion analogue a dû avoir lieu dans le Ps., CX, 1, מעון הויה לנו, où les LXX ont lu également מעוז, exigé par le sens[2].

ISRAEL LÉVI.

[1] Les mots intermédiaires, dans Ps., LXXI, 3, לבוא תמיד צויתה להושיעני, qui s'expliquent très difficilement, deviennent très clairs si on les rapproche de ceux qui y correspondent dans XXI, 3 : לבית מצודות להושיעני.

[2] Graetz, dans son Commentaire sur les Psaumes, a déjà indiqué ces deux corrections.

Digitized by Google

NOUVEAUX DOCUMENTS RELATIFS AUX JUIFS D'ÉGYPTE

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, entretenu nos lecteurs de renseignements concernant les Juifs, contenus dans des papyrus grecs de provenance égyptienne. Sans prétendre dresser une liste limitative des documents de ce genre, énumérons ici ceux qui, à notre connaissance, ont été signalés jusqu'à présent :

1. Papyrus du Louvre, n° 2376 *bis*. Un fragment se trouve à Londres. Un fragment d'une rédaction abrégée du même document est à Berlin (n° 341).

Publications. Fragment de Londres : Forshall, *Description of the greek papyri in the British Museum* (1839), n° 43. Kenyon, *Greek papyri in the Br. Museum*, I (1893), n° 1. — Fragments de Paris : Brunet de Presle, *Notices et extraits des manuscrits*, tome XVIII, 2e partie (1865), p. 383, suiv., n° 68, et *Planches*, n° XLVI. — Wilcken, dans *Hermes*, XXVII (1892), p. 464 suiv. — Th. Reinach, dans *Revue des Études juives*, XXVII (1893), p. 70 suiv. et dans *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (1895), p. 218 suiv. — Fragment de Berlin : Krebs dans *Ægyptische Urkunden... zu Berlin*, I, n° 341; Wilcken dans *Hermes*, XXX (1895), p. 482 suiv.

Des Grecs d'Alexandrie (Paul, Antonin, Théon?) sont traduits devant le tribunal d'un empereur sous l'accusation de violences contre les Juifs. Ils prétendent, pour se justifier, n'avoir fait qu'exécuter les ordres du préfet Lupus dirigés contre un « roi de mascarade ». Une délégation juive contredit leurs assertions. — L'empereur est probablement Hadrien. L'objection principale faite à cette attribution tombe devant la remarque que M. Rutilius Lupus, sous qui éclata, à la fin du règne de Trajan, la grande insurrection juive d'Égypte, était encore en fonction au début du règne d'Hadrien : Q. Marcius Turbo fut chargé d'une mission exclusivement militaire. Mais le « roi de mascarade » ne doit pas être identifié avec André-Loucouas, roi des insurgés de Cyrène; il paraît s'être appelé Anthimos.

Digitized by Google

2. Papyrus de Berlin, n° 511, et Papyrus de Gizeh, n° XXXI, 132. Deux fragments d'un même ensemble.

Publications. Fragment de Berlin : Wilcken, *Ægyptische Urkunden... zu Berlin*, II, n° 511, et dans *Hermes*, XXX (1895), p. 485 suiv. — Fragment de Gizeh, combiné avec celui de Berlin : Th. Reinach, *Revue des Études juives*, XXXI (1895), p. 161 suiv. Cf. encore Wilcken dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, col. 1617, et 1897, col. 410; Th. Reinach, dans *Revue*, XXXII, 160; XXXIV, 296.

Procès-verbal de deux délibérations du *consilium* de l'empereur Claude. Il s'agit d'accusations réciproques portées par Agrippa Ier, roi des Juifs, et deux agitateurs alexandrins, le gymnasiarque Isidoros et Lampon (bien connus par Philon, *In Flaccum*, c. 4 et 15-17). Ces deux derniers ont été condamnés à mort. Dans la première séance, qui se passe hors de la présence des parties, un sénateur Tarquinius intervient en faveur des Alexandrins. Dans la seconde, qui paraît avoir pour théâtre les *Horti*[*Servi*]*liani*, nous assistons à un dialogue entre Claude et Isidoros, où ce dernier profère contre l'empereur les discours les plus outrageants.

3. Papyrus de Berlin, n° 588.

Publication : Krebs dans *Ægyptische Urkunden... zu Berlin*, II (1896-8), n° 588.

Petit fragment provenant du Fayoum et qui paraît être l'extrait d'un protocole analogue aux précédents, probablement du Ier siècle. La dixième et dernière ligne est ainsi conçue : Ἀλεξ] ανδρεῖς βασιλεὺς Ῥωμαίων.

4. Papyrus du British Museum, n° 639. Thébaïde.

Publication : Grenfell, *An alexandrian erotic fragment and other greek papyri chiefly Ptolemaic* (Oxford, 1896), n° XLIII, p. 75.

« Ménon à son frère Hermokratès, salut. Si tu te portes bien (tant mieux), nous allons bien, moi-même, Aphrodisia, sa fille, la jeune esclave et la fille de celle-ci. Je t'ai écrit que notre jument (est malade ??) et que nous l'avons mise (en pension ?) chez un Juif du nom de Δανοοῦλος (Daniel ?). Comme il ne nous a pas rendu la jument et ne nous a pas payé en plus (??) ses frais de transport (?? πορείαν), nous te l'avons écrit pour que tu le saches. Porte-toi bien. (P. S.) Tu feras bien d'acheter deux statères de pourpre pour moi et deux pour Aphrodisia. »

5. Papyrus du Fayoum (*k* de Mahaffy).

Digitized by Google

Je ne connais ce fragment que par une note de Mahaffy dans l'*Athenæum*, 1er juin 1895, n° 3527, p. 712-3 (reproduite dans Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, 1895, p. 152) et par un article de Schürer (*Theol. Literaturz.*, 1896, p. 522), auquel Grenfell en a communiqué un déchiffrement provisoire. Au recto du papyrus (qui provient d'un cartonnage de momie et paraît dater du IIe siècle av. J.-C.) on ne lit que τῶν περὶ Σαμαρείαν (village connu du Fayoum). Au verso, abstraction faite des chiffres :

Τα λογια α...δια Πτολεμαιο[υ]
Θεοδοτος Αλεξανδρου Θεοδοτ[ου]
Θεοδωρα Λεοντις (?) Μαριου
Θεομνηστος [Δ]ωσιθεου Θεοδωρου
Μεσορη α
Σαββαθιον Αριστιππου Ιακουβιος
Σαββαθιον Σαββαιου δ(= του ?) και Μαριου
Δωσιθεα Θεοδοτου Θεοδωρου

Mahaffy voyait dans σαββαθιον = σαββατεῖον la mention d'une synagogue énumérée parmi des contribuables ; avec plus de vraisemblance Schürer y voit un nom de femme (cp. Τάτιον à Phocée). En tout cas, le nom est bien juif.

Cette intéressante série, probablement incomplète, vient de s'enrichir de plusieurs pièces nouvelles. Nous les trouvons dans le premier volume, récemment paru (1898), des *Oxyrhynchus papyri* de MM. Grenfell et Hunt. On sait que la petite ville morte d'Oxyrhynchus (Behneseh), située à l'ouest du Nil, à la lisière du désert, a été le théâtre, il y a quelques années, d'une trouvaille capitale : des monticules, recouverts depuis longtemps par le sable du désert, ont été éventrés par les explorateurs anglais ; on y a découvert, en quelque sorte, les « corbeilles de bureau », déversées là pendant quatre ou cinq siècles, de cette petite ville provinciale. Fragments d'auteurs classiques, pièces d'archives, documents judiciaires, administratifs, financiers, fragments de comptes, correspondances privées, tout s'y trouve pêle-mêle et tout cela sera, peu à peu, trié, déchiffré, publié par les soins des deux *scholars*, dont le zèle laborieux et savant égale le bonheur. Tous les papyrus sont d'époque romaine ou byzantine; ils complètent donc de la manière la plus heureuse les précédentes publications de M. Grenfell, qui concernaient surtout la période ptolémaïque.

Oxyrhynchus paraît avoir possédé une communauté juive assez importante. En effet, une rue de la ville portait, comme dans nos

Digitized by Google

villes du moyen âge, le nom de rue Judaïque. Nous en avons la preuve dans le papyrus n° 100 (p. 163), qui est une déclaration de vente faite devant les édiles par un certain M. Antonius Dius. Dius a vendu quatre *vici* (βείκους) détachés des terrains à bâtir qu'il possédait dans le quartier Crétois et dans la rue Judaïque, ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων μοι ἐπ' ἀμφόδου[1] Κρητικοῦ καὶ Ἰουδαικῆς λοιπῶν ψειλῶν τόπων βείκους τέσσαρας (l. 8-10). Il faut devant Ἰουδαικῆς évidemment sous-entendre ῥύμη ou ὁδός.

Cette communauté juive a dû plus tard se convertir en partie au christianisme ; mais les descendants de ces Juifs convertis paraissent avoir conservé, par tradition, des noms hébraïques. Le papyrus n° 131, du VIe siècle, est une pétition, au sujet d'une querelle d'héritage, adressée par un certain Sousneus à un haut fonctionnaire. Les noms mentionnés dans ce document ont presque tous une physionomie hébraïque prononcée. La mère du pétitionnaire et de ses frères s'appelait Ἰω...ράφη (l. 6), son plus jeune frère David, Δαυείτ (l. 7, etc.), sa sœur aînée Ἐλισάϐετ (l. 25). Cependant les signes de croix semés dans la lettre semblent indiquer que l'auteur est chrétien. Les éditeurs anglais, approuvés par M. de Wilamowitz, en ont conclu qu'il s'agit de descendants de Juifs convertis. Cette conclusion est probable, mais non certaine, car les noms juifs étaient fort en usage dans l'Egypte chrétienne des IVe-VIe siècles ; dans notre document même il est question d'un certain magistrat appelé Abraham (Ἀϐραάμιος), qui ne paraît pas faire partie de la famille litigante. Quant au « style hébraïsant » relevé par les éditeurs, je crois que c'est une illusion d'optique.

Les Juifs d'Oxyrhynchus paraissent avoir eu accès aux emplois municipaux. Le papyrus n° 43 verso (p. 96 suiv.) renferme une liste des « gardiens de la paix » préposés aux différents quartiers de la ville. Parmi les gardiens du temple de Sérapis figure (col. II, 13) un certain Jacob, fils d'Achille, Ἰακὼϐ Ἀχιλλέως. Le papyrus est de l'an 300 environ ; à cette époque Oxyrhynchus ne devait guère renfermer de chrétiens. Jacob est donc probablement un Juif. Un Juif gardien d'un temple égyptien, dans une ville gréco-romaine, voilà une combinaison assez piquante.

L'existence de cette communauté juive d'Oxyrhynchus explique peut-être la conservation, dans les archives de cette ville, d'un très curieux document (n° 33, verso), qui paraît se rattacher à la série des papyrus relatifs aux querelles entre Juifs et Grecs

[1] Le sens véritable de ce mot (ἄμφοδον) est *quartier*, non *rue* ou *carrefour*. Cf. *Chronicon Alexandrinum*, p. 254 *a*, où est rapportée la division de la ville de Jérusalem en sept ἄμφοδα.

Digitized by Google

d'Alexandrie (papyrus de Claude et d'Hadrien). M. Henri Weil et M. Adolf Deissmann ont reconnu en même temps et indépendamment l'un et l'autre[1] le véritable caractère de ce document. C'est l'extrait d'un procès-verbal officiel, qui relatait la comparution, devant l'empereur Commode, à Rome, d'un agitateur et gymnasiarque alexandrin, nommé Appianos[2]. Successeur et émule des fameux démagogues Isidoros et Lampon, dont il se réclame, il égale s'il ne dépasse pas l'insolence de leur langage envers l'empereur. La pièce est si caractéristique que nous croyons devoir la mettre entièrement sous les yeux de nos lecteurs.

Le papyrus, incomplet au début, nous transporte *in medias res*. Appianos vient d'être condamné à mort par l'empereur, on va l'emmener au supplice. Le condamné « se retourne et apercevant (parmi les assistants) Héliodoros[3], il dit : « Héliodoros, on m'emmène et tu ne dis rien ? » Héliodoros répond : « A quoi bon parler puisqu'il n'y a personne pour nous entendre ? Va, mon fils, va mourir. C'est une gloire pour toi de mourir pour ta très douce patrie ; ne lutte pas[4]... » L'empereur le rappela. L'empereur dit : « Sais-tu maintenant à qui tu parles ? » Appianos : « Je le sais ; Appianos parle à un tyran. » L'empereur : « Non, mais à un roi[5]. » Appianos : « Ne parle pas ainsi. Ton père Antonin[6] avait le droit de faire l'empereur. Ecoute : d'abord il était philosophe, en second lieu désintéressé, en troisième lieu ami du bien ; toi, tu as tous les défauts contraires, tyrannie, indifférence au bien, ignorance. » César ordonna de l'emmener ; Appianos, pendant qu'on l'emmène, dit : « Accorde-moi cette faveur, seigneur César. » L'empereur : « Laquelle ? » Appianos : « Ordonne qu'on m'emmène revêtu de toute ma dignité. » L'empereur : « Soit. » Appianos, prenant la bandelette, la noua autour de sa tête, chaussa ses pieds du *phaicasion*[7] et s'écria au milieu de Rome : « Accourez tous, Romains, venez voir un gymnasiarque perpétuel (?)[8], un en-

[1] H. Weil, *Revue des études grecques*, XI (1898), p. 243 suiv. ; Ad. Deissmann, *Theologische Literaturzeitung*, 1898 (n° 23), col. 603 suiv.

[2] Pour prévenir toute confusion, disons tout de suite qu'il est impossible d'identifier ce personnage avec l'historien Appien, également natif d'Alexandrie et qui y occupa de hautes dignités ; Appien était déjà un vieillard sous Antonin le Pieux (Fronton, epist. 9) ; notre Appianos est encore dans la force de l'âge sous Commode ; mais les deux personnages pourraient, à la rigueur, être de la même famille.

[3] Sans doute un délégué influent des Alexandrins. Grenfell veut reconnaître Avidius Heliodorus, préfet d'Egypte en 143 (Dion, LXXI, 22).

[4] Cf. papyrus de Claude, col. I, l. 5-7 : ει] μεν υπερ [πατριδος... ηγω] νιζετο...

[5] Βασιλεῖ. De bonne heure en pays de langue grecque les empereurs ont reçu ce nom. Cf. suprà pap., n° 3 (Berol. 588).

[6] Marc Aurèle, comme le prouve la suite. Son nom officiel était Antoninus.

[7] Chaussure particulière aux gymnasiarques. Plutarque, *Marc Antoine*, c. 33.

[8] ἕνα ἀπ' αἰῶνος ἀπαγόμενον γυμνασίαρχον. Le sens de l'expression ἀπ' αἰῶνος est douteux.

Digitized by Google

voyé des Alexandrins emmené au supplice. » Le garde du corps, accourant aussitôt, s'approche du prince et dit : « Seigneur, assieds-toi ; les Romains grondent. » L'empereur : « A quel propos ? » Le consul : « Parce qu'on emmène l'Alexandrin au supplice. » L'empereur : « Qu'on aille le chercher. » Appianos rentrant dit : « Qui donc, lorsque je saluais déjà mon second enfer (?)[1] et ceux qui sont morts avant moi, Théon, Isidoros, Lampon, qui donc m'a fait revenir ? Est-ce le sénat ou toi, chef de brigands ? » L'empereur : « Appianos, nous aussi nous avons coutume de ramener à la raison les fous et les égarés ; tu ne parles qu'autant que je te permets de parler. » Appianos : « J'en jure par ta Fortune, je ne suis ni fou ni égaré, mais je proteste au nom de ma dignité et de ce qui me revient. » L'empereur : « Comment cela ? » Appianos : « Parce que je suis noble et gymnasiarque. » L'empereur : « Prétends-tu que je ne sois pas noble ? » Appianos : « Cela, je n'en sais rien ; mais je proclame ma propre noblesse et ce qui m'est dû (?) » L'empereur : « Ne sais-tu pas (que je suis ton roi (?)[2] » Appianos : « Quant à cela, je te démontrerai que tu es dans l'erreur[3]. D'abord César sauva Cléopâtre ; ensuite (celle-ci ?) s'empara du royaume et, suivant ce que disent quelques-uns, prêta de l'argent (à César...)[4] »

Et c'est sur cette leçon d'histoire tronquée que s'arrête notre fragment. Il n'est pas douteux que l'Isidoros et le Lampon, mentionnés par Appianos comme ses précurseurs dans le martyre, ne soient les mêmes agitateurs que nous connaissions depuis longtemps par Philon et que nous avons retrouvés dans le papyrus de Claude. Quant à Théon, son identification est plus douteuse. L'ordre dans lequel il est mentionné ici semble indiquer que son supplice a précédé ceux d'Isidoros et de Lampon[5]. Or, dans un passage très mutilé du papyrus de Claude et que j'ai restitué naguère à grand renfort de points d'interrogation, on lit (col. II, l. 16, suiv.).

Κλαυδιός Και[σαρ...
κατα του εμου...
μου δυο φιλ[ους
Θεωνα εξηγη|τὴν

[1] τὸν δεύτερόν μου ᾅδην προσκυνοῦντα. Il avait donc déjà une fois vu de près le supplice ?

[2] Je restitue νῦν οὐκ οἶδας ὅτι [— βασιλεῖς ἐσμέν ;]

[3] Les suppléments de Grenfell, τοῦτο μ[ὲν εἰ ἀληθῶς οὐκ οἶ]δας ne me paraissent pas admissibles.

[4] Restitution douteuse.

[5] C'est pourquoi je ne puis approuver la conjecture de Deissmann, qui le reconnaît dans le Théon du papyrus d'Hadrien, I, 3, etc.

Digitized by Google

Il n'est pas impossible que cet « exégète » Théon — l'exégète était un haut magistrat alexandrin, revêtu de la pourpre — soit le Théon qu'Appianos énumère parmi les anciennes et illustres victimes du despotisme impérial qu'il va rejoindre dans l'Hadès.

Le nom des Juifs n'est pas prononcé dans notre papyrus; nous ne pouvons donc pas *affirmer* que le supplice du gymnasiarque Appianos se rattache à une querelle entre Juifs et Grecs; pourtant la mention d'Isidoros et de Lampon donne quelque vraisemblance à cette induction. En tout cas, notre papyrus mérite de prendre place dans la série des documents intéressant l'histoire juive, par cela seul qu'il nous apprend qu'Isidoros et Lampon furent non seulement condamnés à mort, mais effectivement exécutés.

Quant aux hypothèses qu'on peut former sur la nature et l'objet du recueil historique dont paraissent avoir fait partie les trois procès-verbaux de Claude, d'Hadrien et de Commode, nous en ferons volontiers bon marché et nous renverrons là-dessus le lecteur à l'article de M. Deissmann. Ce savant propose de reconnaître dans le recueil présumé une compilation née vers l'an 200 au sein de la juiverie d'Alexandrie, une sorte d'*historia calamitatum* de cette communauté, contemporaine et rivale des premiers martyrologes chrétiens; il croit à la sincérité des protocoles insérés comme pièces justificatives dans ce recueil, tout en laissant entendre que le rédacteur a bien pu accentuer un peu l'insolence des antisémites alexandrins, pour les noircir aux yeux des autorités impériales. Ces conjectures sont ingénieuses; nous ne les croyons pas probantes; le caractère judéophile de la compilation en question nous paraît même infiniment douteux. Martyrologe pour martyrologe, nous y verrions plutôt celui des gymnasiarques d'Alexandrie, et, puisque l'histoire recommence toujours, c'est au maire révoqué d'Alger, non au grand rabbin de cette malheureuse communauté, qu'il conviendrait d'en dédier une édition nouvelle.

THÉODORE REINACH.

Post-scriptum. — En parcourant le premier volume du catalogue des papyrus du Musée Britannique, publié par M. Kenyon en 1893, j'y trouve deux autres mentions de Juifs, provenant toutes deux du Fayoum. Le pap. 113, 7 (p. 215), du VIe ou VIIe siècle de l'ère chrétienne, renferme une reconnaissance de paiement anticipé adressée à Gérontios, intendant (χαρτουλάριος) du général Théodose, par deux individus appelés Aurélius Abraham, fils de

Digitized by Google

Lévi, et Aurélius Amoun, fils de David (Αυρηλιος Αβρααμιος υιος Λαηυ και Αμουν υιος Δαυιτ), marchands de foin. Quoique le document soit encadré, suivant l'usage, de signes de croix, les noms des vendeurs ont bien un cachet israélite; la transcription Λαηυ pour Λευί, qui revient trois fois, est curieuse.

Dans le nº 113, 11 (p. 223), la présence d'un contractant juif est encore plus certaine. C'est un échange de vinaigre contre du moût, conclu entre Apollos « tête d'éponge » du village des Arabes, province d'Arsinoé, et « l'hébreu Abraham, fils de Théodotos » : εγω Απολλως υιος Αντωνιου σπογγοκεφαλος, απο κωμης Αραβων του Αρσινοιτου νομου, σοι Αβραμιω Εβρειω υιω Θεοδοτου απο της Αρσινοϊτων πολεως, etc. Le document est du VIe ou du VIIe siècle. N'oublions pas que le gaon Saadia naquit au Fayoum à la fin du neuvième.

Enfin je dois signaler — ou rappeler — à nos lecteurs l'ingénieux article de la *Revue de Philologie* (1898, XXII, p. 18 suiv.) où M. Nicole a reconnu dans un lambeau de papyrus de la collection Boissier de Genève l'extrait d'une ordonnance d'Aulus Avillius Flaccus, préfet d'Egypte, rendue l'an 21 de Tibère (34 après J.-C.). Les dernières lignes lisibles paraissent interdire, sous peine de mort, le port des armes (μαχαιροφορανν); M. Nicole rapproche de ces lignes le c. 11 de l'*In Flaccum* de Philon, où il est question de mesures de ce genre prises contre les Egyptiens et les Juifs.

T. R.

Digitized by Google

LA VERSION ARABE

ET

LE COMMENTAIRE DES PROVERBES

DU GAON SAADIA

(SUITE ET FIN [1])

TENDANCES ET CARACTÈRE.

La tendance qui prédomine dans la version de Saadia, c'est de tirer des Proverbes le plus d'enseignements possible, de développer les sentences, de les éclairer de tous les côtés, d'en déduire des indications pour les diverses conditions de la vie humaine. De même, le commentaire poursuit un but pratique : il se préoccupe avant tout du profit moral qui se dégage des sentences.

Le 4e principe de l'introduction reconnaît qu'il y a de simples faits énoncés dans les Proverbes. Mais le Gaôn se contente rarement de ces faits ; il en fait ressortir presque toujours un précepte, un devoir. Cette conséquence pratique, il la nomme אלפאידה (XXVIII, 15), en hébreu תועלת (Der.-Lamb.). Puisque « le cœur connaît seul son chagrin » (XIV, 10), dit-il, il vaut mieux ne pas manifester nos sentiments intimes. « On voit le pauvre parler d'une voix suppliante et le riche avec force » (XVIII, 23) ; c'est là un fait, mais un fait à blâmer. Le juste, qu'il soit pauvre ou riche, doit toujours parler avec franchise ; celui qui n'est pas sûr de son affaire doit manifester quelque réserve, et enfin celui qui a tort fait mieux de se taire.

Souvent les proverbes, tels qu'ils sont formulés en hébreu, ne

[1] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 72.

Digitized by Google

suffisent pas à S. ; il les élargit, les développe. Ainsi VI, 6-11, nous enseigne que nous devons imiter l'application de la fourmi; S. ajoute que l'abeille nous offre le même exemple, et puis, les fourmis nous apprennent encore ce que vaut l'union, puisqu'elles travaillent ensemble sans avoir de chef. Il reconnaît de nouveau la qualité des abeilles lorsqu'il mentionne leur art de bâtir à côté de celui des gerboises (XXX, 26). Quelquefois le commentaire peut passer pour une correction tacite. Si les Proverbes comparent la sagesse au miel (XVI, 24; XXIV, 13, 14), S., rappelant la sentence des Psaumes (XIX, 11), remarque que la sagesse surpasse le miel le plus pur. En ajoutant ainsi ses propres idées à celles des Proverbes, S. nous fait connaître dans sa traduction et ses commentaires une grande partie de ses opinions, de ses tendances, de son individualité.

Le commentaire poursuit surtout un but moral et religieux. Beaucoup de proverbes traitent de la diligence, de la prudence, de l'économie, de l'avarice, de l'ivresse, etc. D'ordinaire, S. ne s'arrête pas au sens immédiat de ces versets, il les élève à une hauteur religieuse, dans la sphère du divin. A toute occasion, il fait intervenir Dieu, comme celui qui agit, qui possède, qui règne. Si le désir des justes est réalisé (X, 24), c'est Dieu qui le réalise; si l'homme est récompensé selon l'œuvre de ses mains (XII, 14), la version rappelle que c'est Dieu qui récompense. Le pauvre n'a pas entendu la réprimande (XIII, 8), c'est-à-dire le vrai pauvre est celui qui n'entend pas la réprimande de Dieu. Celui-là périt qui dédaigne sa voie (XIX, 16); c'est-à-dire la voie de Dieu. Il y a même un verset que S. met dans la bouche de Dieu, lui faisant dire : « Celui qui apprend à l'homme à m'obéir, trouvera de la faveur... » (XXVIII, 23).

Sans doute, pris à la lettre, chaque verset ne comporte pas d'interprétation religieuse. Mais S. suppose qu'à côté du sens littéral (עלי טאהר), il y en a un intérieur (עלי באטן); ce qui lui permet d'introduire partout la religion et la morale. Les Proverbes disent qu'il est dangereux de s'engager pour les dettes d'autrui (VI, 1-5); mais, ajoute S., il est beaucoup plus important encore de s'engager à suivre les préceptes divins et à s'écarter du mal. Le paresseux blâmé si souvent est celui qui néglige la religion aussi bien que celui qui néglige ses affaires [1].

Une question que S. se pose souvent, c'est de savoir si les arrêts prononcés par Dieu sont appliqués dans ce monde-ci ou dans l'autre. L'autre monde, S. le reconnaît dans plusieurs termes du

[1] Les exemples d'une interprétation double sont excessivement nombreux. En voici quelques-uns : V, 15-20 ; VIII, 32-36 ; X, 12 ; XIII, 17 ; XV, 17 ; XVII, 13 ; XIX, 29 ; XX, 29 ; XXI, 8 ; XXII, 3, 24 ; XXVI, 23 ; XXVII, 6, 7, 18 ; XXVIII, 25 ; XXIX, 9.

Digitized by Google

texte, comme שאה, פחד (I, 27), חמה (VI, 34), יום עברה (XI, 4) אחרית (XXIV, 14, 20), qui rappellent la vie d'outre-tombe ou le jour de la résurrection [1].

FIDÉLITÉ A LA TRADITION.

Le commentaire de S. défend la tradition de parti pris. Le Gaon la reconnaît déjà dans un terme biblique. Ainsi, il rend תושיה partout par סקה [2], doctrine de la tradition (Derenbourg, Isaïe, XXVIII, 29). Pour lui, c'est cette doctrine qui assure une récompense aux justes (II, 7), qui est le principe dont il ne faut pas s'écarter (III, 21), la fille de la sagesse (VIII, 14); celui qui s'en détache n'est qu'une victime de sa passion (XVIII, 1). Il est à remarquer que cette interprétation atteste l'influence aggadique ; elle rappelle *Sanhédrin*, 26 *b* : א"ר חנן למה נקרא שמה (של תורה scil.) תושיה מפני שהיא מחשת כוחו של אדם, דבר אחר תושיה שנתנה בחשאי מפני השטן, ד"א דברים של תוהר שהעולם משותרו עליהם [3].

S. voit aussi dans toute une série de versets (XXX, 10, 17) une apologie de la tradition. « Ne calomnie pas le serviteur auprès de son maître », veut dire : n'accuse pas ceux qui ont transmis la tradition de l'avoir altérée. « La génération qui maudit son père », ce sont ceux qui abandonnent la tradition ; dans leur incrédulité ils finissent par enfreindre les prescriptions de la raison même et par devenir victimes du néant, de l'*alouqa*.

Enfin, S. considère comme un argument en faveur de la tradition les mots mis en tête du XXVe chapitre : « Ceci fait également partie des Proverbes de Salomon qu'ont transmis les gens d'Ezéchias, roi de Juda. » C'est là, selon lui, une preuve que nos ancêtres ont gardé beaucoup de choses sans les consigner par écrit. C'est ainsi que ces sentences de Salomon, conservées d'abord oralement, ont ensuite été mises par écrit, puis rédigées par des gens d'Ezéchias. De même, Jérémie (XVII, 22) nous apprend que Dieu avait déjà ordonné aux Israélites en Egypte de ne pas porter de fardeau le jour du sabbat. Du reste, nos ancêtres étaient persuadés qu'il y a bien des lois d'origine mosaïque qui n'ont été con-

[1] On peut y supposer l'influence du Talmud, qui attribue à עברה une signification pareille : אין עברה אלא גיהנם (*Baba Batra*, 10 *b*, et les passages parallèles).

[2] Isaïe, XXVIII, 29; Job, V, 12; VI, 13; XI, 6; XII, 16; XXVI, 3; XXX. 22; Prov., II, 7; III, 21; VIII, 14; XVIII, 1; Mich., VI, 9, n'est pas à notre portée.

[3] תושיה a le même sens dans le passage de *Nazir*, 23 *b*, et *Horayot*, 10 *b*. Ibn Ezra donne à ce mot la même signification : Lév., XVIII, 22, אנשי התושיה désigne ceux qui ont développé la tradition ; mais il entend aussi par תושיה la métaphysique ; voir Bacher, *Einleitung*, p. 68, note.

Digitized by Google

signées par écrit que dans la Mischna et la Guemara. On sait, d'ailleurs, que S. dirige surtout sa polémique contre ceux qui rejettent la tradition.

LA POLÉMIQUE.

Dans son *Amanât*, S. attaque le christianisme, mais épargne les Caraïtes et l'islam [1]. Dans les Proverbes, au contraire, il polémise surtout contre les Caraïtes, qui n'échappent jamais à la critique du Gaon, tandis qu'il ne touche qu'incidemment aux autres religions. Ainsi, à propos de la sagesse qui se met à inviter lorsqu'elle a bâti sa maison et dressé la table (IX), il dit que c'est de cette façon qu'agissent les monothéistes : ils prouvent d'abord que le monde est créé, puis ils réfutent ceux qui prétendent que l'univers dure éternellement (דהריון), ceux qui confessent deux principes (אצחאב אלאתנין), ceux qui croïent à la trinité (אצחאב אלתלאתה) et d'autres hétérodoxes (מלחדון). Les rabbanites vont même jusqu'à fixer le nombre des chapitres, des versets, des mots de l'Écriture sainte et étudient les traditions des prophètes divins. Les Caraïtes, au contraire (אלמחדתין מן אמתנא מן גמיע אלמכאלפין), ne s'inquiètent pas de la Bible, de ce qui en paraît superflu ou incomplet, ils ne l'interprètent pas, ne se soucient d'aucune tradition, mais éveillent des doutes futiles. Ceux qui suivent de fausses croyances incitent leurs partisans à voler (מים גנובים) ou à contracter des mariages illicites (לחם סתרים). — « Le cœur du juste médite ce qu'il doit répondre » (XV, 28); ces mots s'appliquent aux monothéistes et aux rabbanites qui réfutent avec une exactitude consciencieuse les hétérodoxes et les hérétiques. De même, s'il est dit que « l'homme injuste séduit son prochain et le conduit dans un chemin où il n'y a rien de bon » (XVI, 29), on doit entendre par là les efforts des hétérodoxes pour ébranler ceux qui sont attachés à Dieu et au rabbanisme. « Ceux qui s'isolent » et « les sots » (XVIII, 1, 2), rappellent les Caraïtes qui à tort et à travers attaquent la tradition; si on leur offre des preuves, ils répondent avec haine et orgueil. — « Crains Dieu, mon fils, et son vicaire, et ne te mêle pas à ceux qui leur donnent des associés », c'est ainsi que S. comprend XXIV, 21, y trouvant l'avis d'éviter ceux qui acceptent l'éternité du monde ou celle de la matière (ὕλη), ainsi que les dualistes, les chrétiens, les adora-

[1] Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 78-90; Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, p. 17, note 1.

Digitized by Google

teurs des sept ou douze astres principaux. « Celui qui recherche les vanités » (XXVIII, 19) est aussi celui qui, abandonnant Dieu, se voue à l'idolâtrie, passe du monothéisme au dualisme et s'écarte de la tradition pour s'attacher aux contradicteurs (Caraïtes). — Celui qui se révolte contre la réprimande (XXIX, 1) est aussi quiconque nie Dieu, ses prophètes et la tradition. — « Elle ne craint pas la neige » (XXXI, 21) veut dire que le sage ne craint pas les objections des égarés et des dissidents, puisqu'il est muni de preuves.

Notre commentaire parle aussi expressément des brahmanes. Ainsi, selon lui, les versets XXIX, 18, 19, affirment, contrairement à l'opinion des brahmanes, que nous avons besoin et de la révélation et du raisonnement. « Faute de révélation, le peuple reste sans frein. Heureux celui qui observe la loi. Mais la révélation seule ne suffit pas pour faire l'éducation de l'homme, car il ne la comprendrait même pas sans la raison. » S. nous enseigne donc que l'homme ne pourrait pas savoir par sa seule raison tout ce qui est nécessaire à son salut, comme les lois sur le sabbat, les fêtes, les jeûnes, la purification, les héritages. Au 3e chapitre de *Amanât*, S. discute aussi la nécessité de la révélation et combat ceux qui croient que la raison humaine est capable à elle seule de trouver toutes les lois nécessaires à notre salut. Il affirme que même les préceptes établis par la raison ont besoin d'être expliqués par la révélation, comme, par exemple, la prière, les lois du mariage, le commerce, etc. Bien que ce passage de *Amanât* (éd. Landauer, p. 118, 119) ne nomme pas les brahmanes, M. Guttmann[1] a démontré que c'est à eux que S. a attribué cette doctrine. Notre commentaire justifie l'hypothèse de M. Guttmann, puisqu'ils sont explicitement nommés.

S. trouve dans les Proverbes une indication relative à l'attitude qu'il faut prendre envers les hétérodoxes. « La première des deux parties est sur le point de gagner sa cause, lorsque l'autre arrive et y met un terme » (XVIII, 17). Si nous avons entendu les arguments de l'hérésie, ne nous empressons pas de les accepter, mais écoutons aussi les arguments des croyants. Si, au contraire, nous avons appris les doctrines des croyants, nous n'avons pas à nous inquiéter des opinions des hétérodoxes, puisque des miracles et des signes se sont déjà produits en faveur de la foi juive.

[1] *Die Religions philosophie des Saadia*, p. 140, surtout la note.

Digitized by Google

LA PHILOSOPHIE.

Les Proverbes proclament partout la valeur de la sagesse. A raison de ses idées philosophiques, S. s'enthousiasme pour la science qui permet à l'homme de s'élever si haut, et il renchérit encore sur les éloges des Proverbes. Il croit même trouver dans les Proverbes des idées de polémique contre les sceptiques, qui ne se préoccupent nullement d'acquérir la science, mais se contentent d'éveiller des doutes; ce sont ceux qui feignent la sottise (IX, 13-18)[1]. Il parle aussi contre les sophistes[2]; ce sont eux qui n'écoutent aucun raisonnement, même si on les pile dans des mortiers (XXVII, 22).

On ne trouve naturellement dans notre Commentaire aucun système de philosophie, mais des éléments dispersés que nous grouperons ici sous diverses rubriques.

Physiologie.

S. aime à expliquer les faits au moyen de ses connaissances physiologiques. « La paresse fait tomber dans un profond sommeil » (XIX, 15), parce que, dit-il, chez l'homme actif les vapeurs sortent par les pores, mais chez le paresseux elles montent au cerveau et causent le sommeil. « Le vin est moqueur, la liqueur troublante » (XX, 1), car le vin amollit le cerveau, la liqueur l'endurcit, et à eux deux ils rompent l'équilibre des tempéraments. « Comme l'eau fraîche pour une âme altérée, telle est une bonne nouvelle venue d'un pays lointain » (XXV, 25). L'angoisse, en troublant le cœur, échauffe les autres parties du corps; l'âme calmée, la chaleur cesse. « La débauche ruine la santé » (XXXI, 3), parce qu'elle attaque les organes les plus importants, le cerveau, le cœur et le foie. Le vin est pour les malheureux, et non pour les rois (XXXI, 4-8); il arrive souvent que la même cause a des effets différents, comme le miel, qui est utile aux tempéraments sanguins et nuit aux flegmatiques; le lait est bon pour le foie et nuisible à l'estomac.

Les cinq sens figurent aussi dans notre commentaire. S. veut démontrer que la courtisane séduit (VII) en offrant des attraits aux cinq sens : au goût le repas de viande (14), à la vue sa personne (51),

[1] אלמתגאהלון, voir Horovitz, *Die Psychologie Saadias*, p. 49, note 92.

[2] אלכרפסטאיה se retrouve plusieurs fois ailleurs; cf. Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 273, note 58.

Digitized by Google

au toucher le lit (16), à l'odorat les parfums (17), à l'ouïe ses paroles séductrices (5 v.). Il trouve aussi trois des cinq sens mentionnés dans la description de l'ivresse (XXIII, 29-33) : l'odeur du vin allèche, mais elle corrompt ce qui est doux dans l'homme ; la couleur séduit, mais on y perd sa propre couleur ; le goût plaît, mais l'ivrogne est tellement abattu ou battu par le vin qu'il n'a plus de sensation.

Psychologie[1].

D'après S., on rencontre dans les Proverbes une allusion à la théorie des trois âmes. Ainsi, il prétend que « la sottise attachée au cœur de l'enfant » (XXII, 15) signifie les deux facultés inférieures de l'âme, la colère et le désir (θυμοειδὲς, ἐπιθυμητικόν), dirigées par la faculté supérieure : l'intelligence (λογιστικόν). Il voit le désir dans le terme de נפש, dans l'expression בעל נפש (XXIII, 2) ; c'est celui qui expose toute son avidité ; la colère figure encore une fois sous le nom de כעס (XXVII, 3, 4), dont il fait l'analyse en distinguant trois degrés : moins que normale (חמה), normale (אף), et plus que normale (קנאה).

S. trouve aussi dans les Proverbes la confirmation de son opinion que l'âme a son siège dans le cœur. « Le messager fidèle rend l'âme à son maître » (XXV, 13); c'est vrai, selon lui, au pied de la lettre, car d'ordinaire l'âme est dans le cœur; inquiétée, elle en sort; calmée, elle y revient. En général, S. fait résider chacune des forces psychiques dans un organe spécial ; il localise l'appétit dans le foie (XXIV, 13, 14), et pour une seule fonction il met en œuvre le cerveau, le cœur et le foie (XXXI, 1-9). Le cœur, siège de l'âme, remplit aussi la fonction de réunir les sensations produites par les sens spéciaux (XXII, 17-21). Toutes les seize facultés de l'âme peuvent être atteintes de maladie (XVIII, 14)[2].

Théorie de la connaissance.

S. revient avec prédilection à la question suivante : comment acquérons-nous nos connaissances? Il en parle en détail dans l'introduction et y revient souvent dans le cours du commentaire. Selon lui, l'homme apprend : 1° en recevant l'instruction et 2° en la développant. Il la reçoit au moyen de quatre opérations : 1° en

[1] Pour les questions suivantes, on trouvera des indications intéressantes chez Horovitz, *Die Psychologie Saadias.*

[2] Horovitz, p. 34, 35, note 64; p. 58, note 114.

Digitized by Google

écoutant (שמיעה et souvent למידה) ; 2° par la mémoire (שמירה) ; 3° par la combinaison de tous les cas possibles (מזמה ; S. explique ce mot presque toujours dans un sens favorable), et 4° par la critique, qui juge les cas, accepte les uns et rejette les autres[1]. Une fois (II, 1-10), S. simplifie les quatre opérations en réunissant les deux premières et les deux dernières. L'Israélite, dit-il, a cinq sources pour acquérir la connaissance : 1° le témoignage des sens; 2° la raison ; 3° l'Écriture sainte ; 4° la tradition ; 5° le raisonnement. Dans l'*Amanât* (éd. Landauer, p. 12-13) il n'en avait énuméré que trois : 1° les sens ; 2° la raison ; 3° la logique. Et tout cela, S. le trouve expressément dans XXII, 17-21 ; mais la tradition est la principale de ces sources, puisqu'elle les contient toutes.

S. pense que les Proverbes fixent aussi les limites où s'arrête notre connaissance. Agour nous raconte (XXX, 3-5) que, même instruit par Itiël, « il ne connaissait pas la science de Dieu », c'est-à-dire qu'il restait beaucoup de choses que Dieu seul comprend. Tels sont les quatre éléments, leur origine et leur essence. Job déclare aussi (XXVIII, 21, 25) que Dieu seul les connaît : לקצות הארץ c'est le mouvement de la terre ; תחת כל־השמים, l'ascension du feu, לעשות לרוח משקל, le mouvement de l'air, ומים תכן במדה l'état liquide de l'eau[2]. Job prétend aussi que son sort est incompréhensible et qu'il y a encore plusieurs problèmes qu'on ne peut résoudre. Agour ne discute pas, mais montre à celui qui veut apprendre la sagesse ce qu'il peut entreprendre et ce dont il doit s'abstenir. Trois problèmes dépassent notre intelligence : 1° comment Dieu a créé l'univers ; 2° comment le feu monte, l'air n'est pas ferme, l'eau est liquide et la terre est ferme; 3° pourquoi on ne peut pas marcher sur le feu comme sur la terre (מי עלה־שמים וירד), ni renfermer l'air dans notre main (מי אסף־רוח בחפניו), ni faire rester l'eau dans un vase troué ou dans du drap (מי צרר־מים בשמלה). Nous espérons encore moins pouvoir résoudre les autres problèmes ; qu'il nous suffise de savoir que c'est ainsi. On peut encore ajouter toute une série de faits dont on ne s'explique pas la raison : l'orbite des astres et leurs distances, les qualités des animaux, des plantes et des minéraux. Il est de notre devoir d'y renoncer. Au contraire, nous sommes obligés de nous instruire sur la religion et la tradition.

Le conseil d'arranger le travail avant de bâtir la maison (XXIV, 27) a plusieurs sens ésotériques : il signifie, entre autres, qu'avant

[1] Par suite d'une lacune du texte, le nom hébreu et le verset manquent pour cette faculté.

[2] *Amanât*, I, p. 45.

Digitized by Google

d'aborder les sciences, nous devons nous soumettre à une discipline qui nous y conduit. Les Grecs nomment איסאגוגי *isagogè*, la discipline qui prépare pour la logique, l'astronomie, la géométrie et la médecine ; sans elle, impossible d'arriver à la science même.

Logique.

Dans une importante digression (xxv, 11), S. expose quatre procédés de logique : 1° l'analyse ; 2° la synthèse ; 3° la progression croissante : 4° la progression décroissante. L'analyse, c'est le procédé à l'aide duquel on détaille toutes les parties d'un tout, comme lorsqu'on dit à propos de Pâque : זבח פסח וביעור חמץ ואכילת מצה ומרורים וחג ועומר, ou lorsqu'on énumère, pour l'anatomie de l'œil, toutes les parties dont il est formé. L'autre procédé consiste à chercher un trait qui est commun parmi les choses différentes, par exemple tous les crimes punis de כרת parmi les טמאות, עריות et קדשים. Le troisième procédé nous enseigne à commencer par les preuves les plus faibles pour s'élever aux plus fortes ; le quatrième nous apprend à réfuter d'abord les objections les plus sérieuses et ensuite les moins importantes.

Les exemples de versets construits d'après les règles de la logique sont bien fréquents. En voici un : « Comme la neige en été et la pluie pendant la moisson, tel est celui qui décerne des honneurs à un sot » (xxvi, 1) ; S. remarque que ce verset compare des choses qui ne conviennent pas au point de vue de l'action à ce qui ne convient pas dans le temps.

Métaphysique.

Faute d'un titre plus approprié, c'est sous ce nom que nous groupons les opinions du Gaon sur la cosmogonie et le libre arbitre. Il s'attaque à diverses reprises à ceux qui croient à l'éternité du monde. C'était le crime de la génération anéantie par le déluge, d'après les versets vii, 24-27, tels qu'il les interprète, confirmés par Job, xxii 15, 17, où il traduit : Est-ce que tu suis l'opinion de ceux qui croient à l'éternité du monde, et qui ont été emportés prématurément ? Mais S. s'attache surtout au problème du libre arbitre. Il nie qu'il résulte de iii, 34, que le moqueur l'est par prédestination ; Dieu ne fait que le déclarer moqueur. Il est dit expressément : « A l'homme appartiennent les dispositions de son cœur » (xvi, 1), et le même verset ajoute : « Les paroles de la

Digitized by Google

langue viennent de Dieu » c'est-à-dire que nous devons à Dieu la faculté de parler. C'est un sens analogue qu'a XXI, 1 : « Le cœur du roi, pour l'obéissance à Dieu, est comme le cours de l'eau ; il faut qu'il le dirige partout où Dieu le veut. » Quoique les autres hommes ne soient non plus soumis à la prédestination, on mentionne le roi à raison de sa supériorité. Ces trois versets sont développés par S. au IVe chapitre de *Amanât* (p. 163). Enfin le verset : « Comme l'eau peut être dirigée en divers sens, ainsi le cœur des hommes pour les hommes » (XXVII, 19), tout en comportant plusieurs interprétations, nie en tous cas la prédestination.

LE RATIONALISME.

Le rationalisme de Saadia ne peut pas se manifester dans ce commentaire d'une façon très vive. On trouve, en effet, peu d'anthropomorphismes dans les Proverbes. S. les évite, sans se prononcer expressément contre eux comme dans la discussion si connue de *Amanât* (éd. Landauer, 96 et suiv.). Au lieu de la bouche de Dieu (II, 6), il dit « sa parole », au lieu de sa lumière (XX, 27) il met « sa sagesse », au lieu de ses yeux (XXII, 12) il dit « sa providence » ; au lieu de « mener après Dieu » (XXVIII, 23), S. dit : « enseigner à obéir à Dieu ». Cependant, le Gaon n'est pas toujours fidèle à son principe ; deux fois, les « yeux de Dieu » restent dans la version (V, 21 ; XV, 3).

INFLUENCES ET SOURCES.

Nous n'avons pas à rechercher, dans cette étude, à quelles sources le Gaon a puisé sa science et ses idées philosophiques. Nous essaierons seulement de montrer pourquoi il a compris les diverses sentences de cette façon plutôt que de telle autre. On trouve naturellement, dans sa version, l'influence de la tradition. Mais on y rencontre encore d'autres influences. Il a souvent recours à un passage de la Bible pour expliquer tel ou tel verset des Proverbes. Car, selon lui, les Proverbes contiennent, en quelque sorte, la moralité des récits dispersés dans l'Ecriture sainte (Introduction ; commentaire de VII, 24-27 ; XIX, 11). Il passe donc en revue tous les livres bibliques pour y trouver les faits qui expliquent les diverses sentences. A ce point de vue, son œuvre tient du midrasch. Ainsi, dans cette sentence « les fautes du cri-

Digitized by Google

minel l'enlacent » (v, 22), S. voit la pensée que le criminel est frappé par celui même qu'il a aimé, Samson par Dalila, Abimélech par les habitants de Sichem, Israël par l'Assyrie et Babel. La même idée est exprimée par les prophètes (Ezéchiel, XXIII, 9; Zach., XIII, 6). « Chaque crime s'allie au mensonge » (VI, 16-19); c'est l'orgueil d'Absalon, l'assassinat de Joab, l'avidité de Guéhazi, la cupidité d'Amnon, le faux témoignage de Jézabel, etc. — « Parfois le méchant devient la rançon du juste » (XXI, 18), comme Aman pour Mardochée, les calomniateurs pour Hanania, Michael et Azaria, les nobles persans pour Daniel, comme, à l'époque de la délivrance, les païens seront la rançon d'Israël (Isaïe, XLIV, 3, 4), et dans l'autre monde, les infidèles celle des croyants. יזעמודהו לאמים (XXIV, 24) veut dire que le juge prévaricateur est méprisé même par l'impie qu'il a favorisé; ainsi Jézabel nomme les faux témoins qu'elle a suscités contre Naboth : אנשים בני בליעל (I Rois, XXI, 10).

Parfois aussi il interprète un verset d'après des analogies lexicographiques. Ainsi, il dit que לקחת (I, 3) a le sens d'apprendre comme קח בלבבך (Ezéch., III, 10), קח נא מפיו תורה (*ibid.*, XXII, 22). Lorsque les Proverbes prescrivent de connaître Dieu (III, 6), ils ne veulent pas dire que nous devons connaître son essence, mais remplir notre devoir envers lui, comme dans 1 Sam., II, 12, « les fils d'Eli ne connaissaient pas Dieu », et dans I Chron., XXVIII, 9 « Salomon connaît le Dieu de tes pères »; c'est dans ce sens aussi que Pharaon ne connaissait pas Joseph (Exode, I, 8). — יפיה (VI, 25) se rapporte à la taille, aux yeux, à la voix, aux cheveux, et tout cela il le prouve par des versets bibliques. — יבלע און (XIX, 28) signifie « cacher le crime » comme כבלע את הקדש (Nombres, IV, 20). — ינכר (XXVI, 24), c'est dissimuler, comme למה זה אתה מתנכרה (I Rois, XIV, 6). S. pouvait aussi citer Gen., XLII, 7. — ונכזבת (XXX, 6) veut dire être retranché, diminué, comme אשר לא יכזבו מימיו (Isaïe, LVII, 11) et כמו אכזב (Jér., XV, 18).

S. explique aussi souvent les passages qu'il cite. C'est ainsi qu'il dit à propos des מי מריבה (*ad* X, 19) : « La faute de Moïse et d'Aron fut d'apostropher le peuple en ces termes : « Ecoutez, rebelles, nous vous ferons sortir des eaux de ce rocher » (Nombres, XX, 10); ils semblaient dire par là que Dieu favorise la rébellion[1]. »

Le grand nombre de citations que fait S. explique et excuse ses

[1] Cette opinion se manifeste déjà dans la traduction de ce passage (Nombres, XX, 10); il est donc inexact, comme le remarque M. Derenbourg, que S. croie que Moïse a péché parce qu'il a frappé le rocher. L'explication du songe de Pharaon relevée ici, I, 6, s'accorde aussi avec la traduction; voir l'édition de Derenbourg, p. 64, note 1.

Digitized by Google

quelques inexactitudes. Pour prouver qu'il est mal de reprendre le moqueur (IX, 1-18), il cite le cas d'Abiyya ; MM. Derenbourg-Lambert disent qu'ils ne connaissent pas cet Abiyya [1]. Chaque trait de la description de l'ivresse (XXIII, 29-35), S. le veut prouver par des exemples bibliques : למי אוי rappelle les Philistins (Juges, XVI, 23, ne mentionne qu'un repas) ; אבוי rappelle le sort d'Amnon, tué pendant son ivresse ; מדינים est le cas de Roboam et des jeunes gens (Der.-Lamb. déclarent un tel fait inconnu) ; פצעים fait allusion à la perte de Balthazar, et חכללות עינים à Assuérus, lorsqu'il tua Vasti (l'Ecriture ne parle pas de la mort de Vasti, ce n'est peut-être qu'un trait aggadique). Dans l'édition Der.-Lamb., les confusions et les contradictions les plus remarquables sont réunies (p. VIII). En somme, ces inexactitudes font croire que S. se fia souvent à sa mémoire [2].

LA TRADITION.

La littérature rabbinique ou la tradition a fourni également de nombreux éléments à S. D'après la conjecture de Der.-Lamb., on trouve le קנין כודר dans son commentaire sur le texte, VI, 1-4. Il dépeint la mauvaise femme (VI, 24-26) de manière à faire reconnaître la femme qui enfreint les « lois auxquelles sont astreintes les femmes » מצוות שהנשים חייבות בהן. — L'expression גיל אלכופאן (VII, 24) est calquée sur l'expression דור המבול. — Une fois il fait allusion aux דיני נפשות דיני ממונות ועריות ואכור והיתר (VIII, 21-29, d'après Der.-Lamb.). — L'homme charitable prête à Dieu ; Dieu est plus que dépositaire, il est débiteur, il répond du prêt, c'est le מלוה שיש בו אחריות. — Nous rencontrons aussi une allusion aux תרי"ג (613) préceptes (XXII, 3). — Il rend l'expression כי הוא בעל דבריו par אל לה מקאל (XXII, 7, Der.-Lamb.). — Comme exemple des procédés de la logique, il dit que le terme זבח פסח ובעור חמץ ואכילת מצה ומרורים וחג מועד פסח résume ועומר, et que les trente-six cas de כריתות se trouvent parmi les עריות קדשים וטמאות. Enfin, il cite le כל שכן et ואין צריך לומר (XXV, 11), et une fois il invoque aussi le principe du פשוטו של מקרא (XXX, 1), il est vrai contre l'opinion traditionnelle.

S. cite fréquemment des sentences et des exemples empruntés

[1] II Chr., XIII, 4-20, n'admet pas cette interprétation, puisque Abiyya y apparaît aimé de Dieu et du peuple.

[2] Luzzatto réunit une série de pareilles inexactitudes chez Raschbam, David Kimhi et Parhôn (*Osar Nehmad*, III, p. 34, 35).

Digitized by Google

à la littérature traditionnelle. Le verset : « Ceux qui abandonnent les sentiers de la droiture suivent encore les voies ténébreuses » (II, 13), lui rappelle la sentence : הדי מחשב הסד מצדה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הסדה (*Abot*, II, 1). En faisant la connaissance de la sagesse, nous la désirons de plus en plus (IV, 7), d'après le dicton שכר מצוה מצוה « le salaire du bien, c'est le bien », et מצוה גוררת מצוה « le bien entraîne le bien » (*Abot*, IV, 2). — « Les voies de l'homme sont sous les yeux de Dieu » (V, 21) ; c'est la maxime דע מה למעלה ממך עין ראה ואזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים « Sache ce qui est au-dessus de toi : un œil qui regarde, une oreille qui entend, et toutes tes actions sont inscrites dans un livre » (*Abot*, II, 1). — L'*orma* paraît comme voisine à la sagesse (VIII, 12) ; donc ce n'est pas l'orma coupable (Job, V, 13), mais celle qui est recommandée en ces termes : לעולם יהא אדם ערום ביראה (*Berachot*, 17 *a*). Voici aussi des exemples cités par Saadia. C'est d'abord R. Eliézer qui dit au juge romain נאמן עלי הדיין « le juge est mon garant » (*Aboda Zara*, 17 *b*), en pensant à Dieu ; c'est ensuite R. Méïr, qui trempe un de ses doigts dans le bouillon de porc et en lèche un autre (*ibid.*, 18 *b*). Tel est aussi l'élève de R. Méïr, qui, interrogé s'il n'a pas accueilli le fugitif poursuivi, répond : מעמדי (משקמתי) לא ראיתיו, entendant par là : Je ne l'ai pas vu depuis que je me suis levé, et faisant semblant de dire : « depuis que je vis ». Ce dernier fait ne se trouve pas dans le Talmud (Der.-Lamb.), pas plus que cette déclaration de Josué ben Hanania faite à l'empereur romain : « Si vous tenez à adorer vos idoles, adorez-les en dehors du monde que notre Dieu a créé, dans un monde qu'elles-mêmes créeront pour elles et pour vous ; il n'est pas juste que vous les adoriez sur un territoire étranger » (IX, 1-18). — « Si tu deviens sage, c'est pour toi-même » (IX, 12), rappelle : אם עשית תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך בי לכך נוצרת « Si tu as beaucoup étudié la Loi, ne t'en vante pas, car c'est pour cela que tu as été créé » (*Abot*, II, 9). — « Le souvenir du juste est une bénédiction et les noms des méchants s'effacent » (X, 7), c'est-à-dire les noms des pieux restent en usage : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aron, Méïr, Aquiba, mais personne ne s'appelle Pharaon, Sanhérib, Aman, Titus, Boëtus ou Zounin (pour le dernier nom Der.-Lamb. renvoient à *Aboda Zara*, 55 *a*)[1]. Il mentionne encore une série semblable de noms à propos de X, 21, où Moïse, Samuel, David, Yohanan, le grand-prêtre, et Simon ben Schétah figurent parmi

[1] La sentence même rappelle celle de Samuel ben Nahman (*Gen. rabba*, 49, et *Midrasch Samuel*, 1).

Digitized by Google

les auteurs du bonheur général, et Jéroboam, Basa, Achaz, Sadoc et Boëtus parmi les corrupteurs du peuple. — « La crainte de Dieu prolonge les jours, et les années des méchants sont abrégées » (x, 27); la vérité de cette sentence est prouvée par le calcul de *Yoma*, 9 *a*, d'après lequel le premier temple n'eut que dix-huit grands-prêtres, tandis que sous le second temple il y en eut plus de trois cents. — « Un crime en amène un autre. » (S. attribue ce sens à xi, 18); car le vol conduit à la débauche et au meurtre; une bonne action a pour récompense une autre, par exemple par le jeûne on est amené à la prière ou à l'étude de la Bible. Voilà pourquoi nos sages disent : שכר מצוה מצוה שכר עבירה עבירה (*Abot*, iv, 2). — « Celui qui retient le blé est atteint de malédiction, celui qui le vend est béni » (xi, 26); il s'agit aussi de celui qui prodigue sa science et de celui qui la garde pour lui : tel est Aquiba et, d'autre part, Hougram (*sic*). — Pour la générosité (xii, 26), R. Yohanan sert d'exemple, entre autres; Der.-Lamb. renvoient à *Baba Mecia*, 83 *a*, où pourtant l'on ne trouve pas le nom de Yohanan. — « Lorsque Dieu agrée la conduite de l'homme, il lui donne la paix avec ses ennemis » (xvi, 7), comme R. Juda le Saint dit à R. Hiyya (*Moed Katon*, 16 *b*, Der.-Lamb.). — Puisque le sot qui se tait passe pour intelligent (xvii, 28), il s'ensuit que nous devons commencer par juger favorablement : דון את כל האדם לכף זכות « Juge tout homme avec bienveillance » (*Abot*, i, 6). — Le sens *intérieur* de xix, 14, est que la sagesse ne s'acquiert pas par héritage : והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה (*Abot*, ii, 12). — Le cadeau (xxi, 14) s'entend aussi de la bienfaisance qui calme la colère de Dieu, exemple, R. Akiba avec son homme et l'élève de R. Hanania; Der.-Lamb. disent qu'ils n'ont pas retrouvé ces passages, mais que la fille d'Akiba (*Sabbat*, 156 *b*), Mar Oukba (*Ketoubot*, 64 *b*) et Hanina bar Papa (jér. *Peâ*, vers la fin) sont représentés dans une situation dangereuse. — L'hypocrite, quand il tente de commettre une mauvaise action et que celle-ci avorte, feint de plaisanter, mais s'il peut réaliser son intention vicieuse, il le fait; c'est ainsi que S. entend xxvi, 18, 19, et il rapporte ce qu'Abgar, l'Arabe, a fait en compagnie de Titus (*Echa r.*, ad. i, 5). — « Ne te vante pas du lendemain » (xxvii, 1), sentence exprimée aussi dans ce passage : אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תספה (*Abot*, ii, 4). — Une des deux interprétations de xxvii, 2, identifie le sens de ce verset avec la sentence d'*Abot*, ii, 1 : אי זה היא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעשיה ותפארת לו מן האדם. — « Heureux l'homme qui craint toujours » (xxviii, 14); on doit se préoccuper de la moindre affaire mondaine, car le second temple fut détruit par suite d'une confusion

Digitized by Google

de Kamça avec Bar Kamça (*Guittin*, 55 *b*, d'après Der.-L.). — « Le sage, à cause des conséquences, apaise sa colère » (XXIX, 11) ; la tradition va jusqu'à examiner combien le coupable peut endurer de coups (*Maccot*, III, 11, d'après D.-L.). — Un esclave qui devient roi est insupportable (XXX, 22) ; c'est Hérode.

Saadia emprunte souvent ses explications à la tradition. En voici quelques-unes prises à l'Aggada. — Il faut que nous honorions Dieu avec les prémices de chaque récolte (III, 9) ; le premier fruit éveille le plus de désirs (Isaïe, XXVIII, 4), il doit donc être voué à Dieu. Le matin est le temps le plus précieux ; il est aussi celui de la prière ; de même, le premier-né des hommes et des animaux appartient à Dieu (Der.-L. renvoient à *Kiddouschin*, 11 *b* ; *Bechorot*, 49 *b* et *Teroumot*, XI, 9). — La langue mensongère et les mains qui versent le sang innocent (VI, 17, 18) désignent Ghéhazi et Joab; dans *Lévit. r.* on nomme aussi ces deux personnages (ad. Lév., XIV, 2). — Le sens intérieur de בהתהלכך בשכבך et והקיצת (VI, 22) est : la vie terrestre, la mort et l'autre vie. Dans נר מצוה ותורה אור (23) l'enseignement du père est comparé à la lampe qui s'éteint bientôt, tandis que la Tora ressemble au soleil qui brille toujours. R. Menahem b. Yosé (*Sota*, 21 *a*) remarque à propos de ces deux versets : le précepte pris isolément est la lampe, la loi entière le soleil ; בהתהלכך est cette vie, בשכבך, le jour de la mort, והקצתה, l'avenir. Cette dernière partie se retrouve dans *Abot*, VI, 10, au nom de Yosé ben Kisma. D'après S., les deux femmes en procès devant Salomon étaient des belles-sœurs (X, 9); Der.-L. citent le *Yalkout* de I Rois, III, 16-18. — L'abondance de paroles (X, 18) occasionna à Joseph un emprisonnement de deux années ; même réflexion dans *Genèse r.*, sur Genèse, XLI, 1 (Der.-L.). — Commettre une abomination est pour le sot comme un jeu (X, 23); la femme de Putiphar appelle l'adultère un jeu (Genèse, XXXVI, 14) ; pour Abner, c'est une plaisanterie de verser du sang (II Sam., II, 14) ; aux impies l'idolâtrie même paraît un jeu (Exode, XXXII, 6). *Gen. r.* dresse une liste semblable à propos de מצחק (Gen., XXI, 9). — La charité sauve de la mort (XI, 4); Jethro fut sauvé de la mort éternelle pour avoir invité Moïse à manger (Exode, II, 10); Der.-L. renvoient à *Sanhédrin*, 104 *a*. — La parole des méchants démolit (XI, 10) et même leur bénédiction, car par suite de la bénédiction de ses parents païens (Genèse, XXIV, 60), Rébecca resta stérile pendant vingt ans, jusqu'à ce qu'Isaac pria pour elle. Cette interprétation rappelle les *Pirké R. Eliézer* (XXXII) : R. Juda a dit : « Rébecca resta vingt années sans enfant, alors Isaac l'emmena au mont de Moriah et pria pour elle, d'après Genèse, XXV, 21. — Les pensées des justes sont tour-

Digitized by Google

nées vers le droit et les finesses des méchants visent à la fraude (XII, 5) ; Jacob tient à tout déterminer avec exactitude (Genèse, XXIX, 18) pour que Laban ne puisse pas le tromper, et pourtant il le fait ; Der.-L. renvoient à *Genèse r.*, LXX, 17. — La suite de l'orgueil est l'humiliation, la suite de l'humilité est l'honneur ; c'est ainsi que S. traduit et interprète XVI, 18, le confondant avec XVIII, 2 (Der.-L.). Les humbles d'Israël, tels qu'Abraham (Genèse, XVIII, 27), Moïse et Aaron (Exode, 16, 17), David (Ps., XXII, 7), Gédéon (Juges, VI, 15), et Saül (I Sam., IX, 21) ont reçu des honneurs et des dignités. D'autre part, les païens orgueilleux furent abaissés, comme Pharaon (Exode, V, 2), Goliath (I Sam., XVII, 10), Sanhérib (II Rois, XVIII, 35), Nabuchodonozor (Daniel, III, 15). Dans *Houllin*, 89 *a*, nous trouvons une liste semblable, avec cette différence que Saül et Gédéon n'y figurent pas, mais Nemrod (Genèse, XI, 4) et le roi de Tyr (Ezéch., XXVIII, 25) y sont en plus. — Le sage comprend même une fine allusion (d'après XVII, 24). Quand Dieu dit à Moïse que les autres Israélites retournent chez eux et que lui reste, celui-ci comprend qu'il doit se séparer de sa femme ; Der.-L. renvoient à *Sabbat*, 87 *a*. — Heureux les enfants du juste après lui ! (XX, 7) il s'agit d'une postérité digne des ancêtres d'après Exode, XX, 6 ; les méchants ne jouissent pas du mérite de leurs pères (Ezéch., XIX, 20). On trouve une distinction semblable dans *Berachot*, 7 *b*, et *Sanhédrin*, 27. — Le cœur et les yeux (XXIII, 26) commencent à ébranler l'homme, c'est pourquoi Dieu ordonne de ne pas les suivre (Nombres, XV, 39) ; R. Isaac croit que le cœur et les yeux servent d'intermédiaires pour le crime, c'est pourquoi Dieu désire que le cœur et les yeux lui soient consacrés (j. *Berachot*, I). — Pour des questions profanes, on peut s'abstenir de répondre au sot, mais dès qu'il s'attaque aux lois révélées, il faut réfuter ses arguments ; c'est ainsi que S. aplanit la contradiction apparente de XXVI, 4 et 5 ; Der.-L. (version française) renvoient à *Sabbat*, 30 *b*, où il est raconté que, grâce à la distinction דאוריתא הא במילי דעלמא הא במילי דאוריתא, les Proverbes n'ont pas été mis avec les livres apocryphes. — Le fer s'aiguise par le fer, de même l'esprit de l'homme s'aiguise en présence de son semblable (XXVII, 17) ; c'est la discussion qui fait découvrir de nouvelles difficultés et de nouveaux arguments. Hama bar Hanina dit : « Comme le fer aiguise le fer, ainsi les élèves (תלמידי חכמים) s'aiguisent l'un l'autre (*Taanit*, 7 *b*). — Caïn fut un de ceux dont les désirs ne sont jamais rassasiés (XXVII, 20) ; il avait pour lui la moitié de la terre, et il a tué quand même Abel pour avoir l'autre moitié. Der.-L. citent *Genèse r.* sur IV, 8. — La fourmi prépare pendant l'été sa nourriture (XXX, 25) ; c'est ainsi que nous devons

Digitized by Google

nous préparer pour l'autre vie ; avant un voyage maritime, faisons tous les préparatifs nécessaires, et pendant la semaine pensons au sabbat. Le *Yalkout* sur Prov., VI, 8, parle aussi de la punition des criminels après leur mort, et y ajoute l'exemple du voyage sur mer et du sabbat.

Voici maintenant des interprétations inspirées par la Halacha. — Celui qui répand des médisances est un sot (X, 18) ; cette sentence condamne celui qui témoigne seul dans une affaire où il faut au moins deux témoins (*Pesahim*, 113 *b*, d'après Der.-L.) ; mais un seul aussi est obligé de témoigner, lorsqu'il s'agit de questions d'intérêt, pour contraindre l'adversaire à prêter serment (*Schebouot*, 40 *a*, d'après Der.-L.). — Un serviteur intelligent domine un mauvais fils et prend sa part d'héritage entre les frères (XVII, 2) ; la Halacha approuve aussi celui qui ne lègue pas ses biens à son fils impie (*Mischna Baba Batra*, VIII, 5, d'après Der.-L.). Il est permis de saisir le vêtement de celui qui s'est porté garant pour un étranger et l'a mis en gage pour autrui ; c'est ainsi que S. comprend XX, 16, conformément à la Halacha, bien que la Bible défende de retenir comme gage le vêtement du débiteur ; mais, pour le garant, c'est permis, puisque d'ordinaire il est riche. La discussion de *Baba Mecia*, 115 *a* (citée par Der.-L.) s'appuie justement sur ce verset et d'autres analogues (VI, 1-5). — « Celui qui a augmenté sa fortune en prêtant à intérêt et à usure doit l'appliquer entièrement au soulagement des malheureux. » (XXVIII, 8) ; la définition que S. donne de l'intérêt et de l'usure est celle que nous trouvons dans *Baba Mecia*, 60 *a* (d'après Der.-L.). Ceux qui ont acquis leurs richesses de cette façon illicite et ne connaissent pas la personne à qui ils ont fait du tort, doivent les consacrer à procurer de l'eau et à réparer les routes, d'après *Baba Kamma*, 94 *b* : ושאין מכירין יעשה בהן צרכי צבור. — Ouvre ta bouche en faveur du muet (XXXI, 8) ; le juge est obligé de défendre celui qui ne peut le faire lui-même, conformément à la Halacha : בדיני ממונות אם לא טען אין טוענין לו בדיני נפשות אם לא טען טוענין לו (*Sanhédrin*, 29 *a*) ; la raison en est qu'on peut rendre l'argent, mais non la vie, et que celui qui est inculpé d'un crime entraînant la mort perd son sang-froid.

Mais, à côté des explications inspirées de passages de la littérature talmudique qui sont connus, il y en a d'autres qu'on devine influencées par cette littérature ou par le midrasch, sans qu'on puisse déterminer les passages auxquels S. a songé. Il aime beaucoup les paraboles. Ainsi, dans II, 1-10, il est dit qu'il est difficile d'acquérir les joies de l'esprit, mais une fois acquises, elles durent, tandis que les plaisirs des sens s'acquièrent aisément, mais

Digitized by Google

sont éphémères. S. dit à ce propos : Supposons un roi qui bâtit un palais ; les ouvriers ont leur salaire au jour le jour; le roi attend jusqu'à ce que la maison soit terminée, mais une fois qu'il entre en possession de sa maison, il ne cesse d'en jouir. — Un maschal moins étendu se rapporte à xxx, 13.

Parfois aussi l'interprétation de S. se ressent de l'influence de certains principes talmudiques. Nous le voyons appliquer la règle אם אינו ענין... תנהו ענין, à xiv, 12, qui revient dans xvi, 25, car il dit qu'un verset se rapporte à ce monde, et l'autre au monde futur. — C'est sans doute pour se conformer à la méthode de R. Akiba que S. attribue un sens au mot גם. Selon lui, le גם de xvii, 26, marque qu'il est défendu non seulement de tuer les justes, mais aussi de leur imposer une amende. Le גם de xix, 2, indique que même la fortune et les honneurs n'offrent aucun avantage à un ignorant. Enfin, גם תפלתו (xxxviii, 9) signifie, selon lui, que non seulement la prière spontanée de celui qui n'observe pas la Tora déplaît à Dieu, mais aussi sa prière obligatoire.

S. mentionne aussi le קל וחומר. Il dit qu'il est défendu d'ajouter quelque chose aux préceptes divins (xxx, 6), et, par conséquent celui qui ne les connaît pas et ne les pratique pas est d'autant plus coupable ; c'est ce que nous enseigne le קל וחומר « que j'ai expliqué dans mon commentaire sur ויקרא ».

Mais c'est surtout la גזירה שוה qui joue un rôle important dans le commentaire de S. Ainsi, il dit que des deux mots parallèles איד et פחד (i, 26, 27), le premier signifie la souffrance dans ce monde d'après Jérémie, xlviii, 16, et Obadia, 13, et פחד désigne la peine après la mort, parce que ce mot a ce sens dans Isaïe, xxxiii, 14 et Ps., liii, 6. Il complique même les analogies par les analogies des analogies. — טובים (ii, 20) se rapporte aux femmes, car ce qualificatif est appliqué à Abigaïl (I Sam., xxv, 3) ; de même טוב (xviii, 22), c'est la femme, puisque le mot est appliqué à Ève (Genèse, ii, 18). Au contraire, צדיקים sont les hommes, car Noé s'appelle aussi צדיק (Gen., vi, 9). — אמרי נעם (xv, 26, et xvi, 24), c'est la sagesse, qui s'appelle aussi נעם (iii, 17). — ענש désigne l'amende d'après וענשו אתו מאה כסף (Deutér., xxxii, 19). — Il explique xxiv, 23-26, et xxxi, 10-31, par de pareilles analogies ou גזירה שוה.

Le principe adopté par S. que certains versets ont parfois plusieurs sens lui a été également suggéré par la littérature traditionnelle, peut-être aussi par d'autres écrits.

Ajoutons que souvent on sent chez S. l'influence de la littérature rabbinique, sans qu'il indique le passage dont il s'est inspiré.

Digitized by Google

Des réminiscences agissaient sur lui sans qu'il s'en rendît compte. Il est aussi probable que S. a connu plusieurs œuvres midraschiques qui ne nous sont pas parvenues; voilà pourquoi nous ignorons la source de certaines explications à l'empreinte aggadique. Plus d'une fois, le texte cité par Saadia diffère du nôtre. Çà et là il y a des confusions de noms, comme Akiba et Oukba, Hama et Hanina; il mentionne (XI, 26) Hougram[1] là où nous avons Hagrous. S. cite, par exemple (IX, 12) : אם עשית תורה הרבה (*Abot*, II, 9), et nos textes disent : אם למדת. — « Dirige l'enfant d'après son âge » (XXII, 6); la tradition dit qu'il doit apprendre la Bible de cinq à dix ans, jusqu'à sa quinzième année la Mischna, la dix-huitième le Talmud; dans la vingtième année, il doit se marier, et ensuite qu'il s'exerce dans l'art militaire et dans d'autres métiers. Notre texte (*Abot*, V, 24) a בן שלש עשרה למצוה ; pour le mariage il recommande la dix-huitième année ; בן עשרים לרדוף paraît signifier pour S. l'exercice militaire; l'hypothèse de Der.-L., qu'il s'agit de métier, ne peut être appuyée sur *Abot*. S. dit (XXII, 24) אל תהי חבר לרשע (*Abot*, I, 7), et notre texte a אל תתחבר לרשע. On ne peut pas regarder ces divergences comme des fautes de copiste, car elles sont trop nombreuses, surtout si l'on y ajoute les inexactitudes de quelques-unes de ses citations bibliques. Il faut donc supposer que S. citait souvent de mémoire.

INFLUENCE ARABE ET MAHOMÉTANE.

S. explique souvent des mots hébreux d'après l'arabe. Parfois il indique lui-même le mot arabe auquel il songe. Pour ילין (III, 34), qu'il prend dans un sens estimatif, il rappelle אלקאצ̇ר ט̇לם פלאנא רזור כתאב פלאן וכלב קול פלאן, déclarer criminel, faux, menteur. Il prétend que לב (XV, 32) est usité pour la sagesse, puisque celle-ci est au fond du cœur; c'est ainsi que l'arabe סמא signifie à la fois le ciel et la pluie tombant du ciel. Il compare ירחיב (XVIII, 16), ou bien רחב, au radical arabe וסע. Mais d'autres fois, le Gaon subit l'influence de l'arabe sans qu'il le dise. Il identifie le radical hébreu באש, בוש, avoir honte, avec l'araméen et l'arabe, qui signifient le mal (X, 5; XII, 4; XIX, 26; XXII, 5). Il rend ינחל (XI, 29) par אלמנתחל, « confesser » la sottise. Il donne toujours à ניר le sens de « marque, signe » (XIII, 23; XXI, 4), comme le ניר arabe. Il semble identifier גדה (XVII, 22), avec l'arabe גהה = וגה, le visage

[1] Rabinowicz, דקדוקי סופרים, IV, p. 102, a הוגרס, אגרס et même אגדיס.

Digitized by Google

(Der.-L.). Il traduit שלשים (XXII, 20), par מלוך chefs-d'œuvre (Der.-L.), et חתף (XXIII, 28) par אלוכואס, parce que התף est en arabe le chuchotement (Der.-L.). — Il donne au verbe חול (XXV, 23; XXVI, 10) le sens de « diminuer, empêcher » d'après l'arabe חלّ. Il pense également à l'arabe לאי en traduisant נלאה (XXVI, 15) par לעגז « il est incapable ». (De même, Isaïe, I, 14; XVI, 12; XLVII, 13.) Il est digne de remarque que עבד (XXIX, 19, et XXX, 10) prend le sens de *abd* en arabe, « l'homme », qui est un serviteur par rapport à Dieu. — L'explication de למחות par « espèces » se comprend d'après l'arabe, où צרוב, dérivé d'un radical qui a aussi le sens de frapper, signifie les espèces (Der.-L.).

Il va sans dire que S. subissait l'influence de la société au milieu de laquelle il vivait. Il emploie donc des termes familiers à cette société. C'est pourquoi il traduit Iahvé par Allah, Salomon par Souleimân, et il nomme le croyant *moumin*, le כהן *imâm* (par exemple, Isaïe, VIII, 2; XXVIII, 7), le דביר *mirhâb* (Ps., XXVIII, 2), le נביא *moufthi* (Isaïe, XXXIII, 7)[1]. Les Proverbes offrent de nombreux exemples de ce genre. Les vizirs reviennent plusieurs fois (XIV, 28; XXVI, 16; XXXI, 4); nous rencontrons même le conseil d'estimer Allah et son khalife (XXIV, 21). Les termes religieux arabes sont encore plus fréquents : חידה (I, 6) devient *hadith*, une tradition religieuse; la terre s'appelle דאר une demeure (II, 21, 22); צדקה se rend par אלזכאה (XXI, 21), qui signifie la justice et la bienfaisance. De celui qui observe les préceptes divins, S. dit : יכלם, il devient *mouslim*, il est dévoué à son Dieu (XIX, 8). Il laisse quelquefois les termes hébreux dans leur forme originale, mais plus souvent il les remplace par des termes arabes analogues. L'Écriture, c'est מקרא (VI, 30-33; I, 10-19), mais aussi כתאב, même קראן (XXII, 6); le Pentateuque se rend d'ordinaire par תוראה (XXIX, 24); פרשה par קצה (I, 10-19, p. 16) et סורה (IX, 1-18); le verset, c'est פסוק (I, 10-19), pluriel פואסיק (XXX, 13-17, p. 191), souvent איה (IX, 1-18); le prophète, נביא, se rend par le même radical arabe (III, 1-4; XVI, 3), mais on trouve aussi רסול (Introduction, p. 4; II, 12-20, p. 23; XVI, 3; XXIX, 18). Les חכמים figurent aussi sous ce nom (XI, 18), mais plus fréquemment sous celui de עלמא (I, 8, 9; II, 12-20; XX, 16; XXII, 24; XXVIII, 2; XXX, 1). La Mischna est désignée par ce titre (XXV, 1), mais aussi par פקה (XXII, 6), la Guemara par Talmud (XXV, 1), et aussi par התריר (XXII, 6); la tradition s'appelle אלאתאר (XVIII, 22; XIX, 11; XXII, 6).

Si la désignation de la classe où les hommes doivent être rangés

[1] On trouve des exemples bien curieux chez Bacher, *Einleitung*, 34, note 1, et Engelkemper, p. 67.

Digitized by Google

à raison de leur morale et de leur vie religieuse, מנזלה, est due à l'influence du kalâm [1], on en trouve des traces dans notre commentaire, par exemple, lorsque S. parle de la classe des séduits (II, 12-20, p. 23 vers la fin; III, 34, 35), ou de l'enfant qui a atteint un des deux degrés (אחדי מנזלתין), l'être bon ou par nature ou par éducation (XX, 11). Nous trouvons également l'empreinte mahométane dans les citations qu'il fait des Psaumes : « comme dit le saint » (ולי) (XXXI, 11), Jérusalem est appelée דאר אלסלאם (XXVIII, 3) ou מדינה אלסלאם (XXVIII, 18).

Pourtant, en dehors de la Bible et de la littérature rabbinique, S. ne nomme aucun auteur. Mais souvent on peut deviner la source où il a puisé. Ainsi, quand il parle du « grand nombre » de ceux qui se trompent sur le sens de VI, 30, 31, ou de « quelqu'un de la foule » dont l'explication de שפתים ישק (XXIV, 26) ne s'accorde pas avec la grammaire, il s'agit très vraisemblablement de Juifs, puisque cela concerne des versets bibliques. Mais partout ailleurs, on a plus de raisons de croire qu'il s'agit d'auteurs arabes. En voici des exemples. Les Proverbes comparent le mauvais cœur qui feint la bonté à de l'argent plaqué sur l'argile (XXVI, 23). S. ajoute que les savants ont encore d'autres images pour l'hypocrisie : le feu qui brûle au dedans d'une roche froide [2], le miel mêlé au poison, qui a un goût doux et finit par tuer. — A propos de ses III, 2, S. raconte l'anecdote d'un roi victorieux à qui l'un des sages dit : Dieu a accompli ton désir en te donnant la victoire; toi, accomplis le sien en pardonnant aux ennemis; l'autre dit : ils ont fait du mal, pourquoi leur ferais-tu du bien? Der.-L. fait remarquer que S. a puisé cette anecdote dans des livres de morale arabes. La débauche est plus condamnable que le vol (VI, 30-33); S. cite l'ordre du sultan qui prescrit de ne pas punir l'ivrogne comme le débauché. A propos du sot (XII, 16), S. cite les ממתלין, auteurs de proverbes : אלאחמק עלי עתארתה דליל « le sot se trahit par son faux pas ». C'est sans doute à la même source qu'il a emprunté la sentence (citée XXIII, 29-35) : אלארצאת כלהא באלמקאמע וכדלך אלעמל באלכואתם « les descriptions par leur fin, les actions par leur issue », c'est-à-dire c'est la fin qui importe (Der.-L.). Une anecdote curieuse, quoique peu claire, est racontée à propos de la sentence que le sage peut prendre une ville (XXI, 22) : Un roi, voulant mettre à l'épreuve la sagacité de ses sages, plaça l'un d'eux sur une tour; le sage jette en bas des cordes enduites de miel, les fourmis y montent, les cordes deviennent

[1] M. Schreiner, *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895, p. 16.
[2] On doit peut-être penser à un volcan.

Digitized by Google

fortes, le sage s'en sert pour descendre. — Traitant des procédés de la logique (xxv, 11), S. remarque qu'ils se trouvent dans tous les livres savants. — Celui qui avertit l'homme à obéir à Dieu, trouve plus de faveur que le flatteur (xxviii, 23). Un roi demande à un homme pieux son opinion sur lui ; celui-ci lui répond : Tu amasses des biens par des moyens illicites et tu les dissipes d'une manière injuste. Les assistants craignent que le roi ne punisse cet audacieux, mais il l'embrasse en s'écriant : Que je sois la rançon de celui qui est sans reproche ! — Probablement c'est aussi un moraliste arabe qui a dit à son fils : Plutôt que de t'étonner de la sottise des sots, étonne-les, toi, par ton intelligence (xxix, 27).

Nous avons déjà montré que, d'après S., les Proverbes ont plusieurs sens, le sense immédiat, simple, עלי טאהר, טאהר, littéralement *extérieur*, et le sens allégorique, philosophique, moral ou religieux, עלי באטן, באטן, *intérieur*. L'exégèse, surtout celle qui avait des tendances philosophiques, eut recours de bonne heure à l'allégorie. On sait que Youdghan de Hamadan admet que généralement l'Écriture a un sens extérieur et un sens intérieur. On trouve de nombreux exemples de ce genre d'interprétation dans le Talmud et le Midrasch. Dans l'islâm aussi, la *Zâhiriyya* et la *Bâliniyya* indiquent deux méthodes spéciales d'interpréter le korân et la sounna. La Zâhiriyya fonda son système sur les mots, presque sur les lettres du korân et du hadith, ne laissant aucune liberté au « ray », à l'intelligence individuelle. Chez S., la différence entre le *zâhir* et le *bâtin* a un autre caractère que chez les Arabes. Et pourtant on ne peut nier qu'il n'ait subi, sous ce rapport également, l'influence mahométane. Quelquefois il nomme le sens intérieur « le mystère » (vii, 5-23).

On rencontre de nombreux exemples de ce double sens. Un des plus singuliers est l'interprétation du dernier chapitre qui fait l'éloge de la femme vertueuse (xxxi, 10-31). Voici ce que dit Saadia : « La fin des Proverbes veut nous présenter les trois qualités principales, la perfection, qu'on peut atteindre dans la vie pratique, dans la sagesse et dans la religion. Comme le bonheur matériel frappe mieux les hommes, les Proverbes l'ont décrit ici, mais on peut en tirer des conclusions pour l'âme et l'intelligence. Du reste, à chaque qualité attribuée dans ce chapitre à la femme forte répondent des qualités analogues, d'après le sens intérieur, chez le savant et l'homme pieux. Ce chapitre est assez important pour qu'il doive être bien connu des disciples ; voilà pourquoi les versets se suivent dans l'ordre alphabétique. »

Digitized by Google

EXEMPLES D'INTERPRÉTATIONS INTÉRESSANTES.

Nous allons maintenant donner quelques explications de Saadia qui nous paraissent présenter quelque intérêt. Il traduit שירת זונה (VII, 10), « mise comme une courtisane » ; להנחיל אהבי יש (VII, 21), « pour mettre ceux qui m'aiment en possession de ce qui existe ». La seconde explication de X, 3, rend parfait le contraste des deux hémistiches : Dieu ne laisse pas le juste souffrir de la faim, il repousse l'avidité des impies. Pour רע ירדף (XI, 15), S. propose deux explications admissibles : être atteint du mal ou (d'après l'araméen) être écrasé. ועד ארגיעה (XII, 19), un clin d'œil, un רגע. Par מתעשר et מתרושש (XIII, 7), S. entend celui qui fait le riche ou le pauvre. — וחסד לאמים חטאת (XIV, 34), l'opprobre des peuples, c'est le péché, puisque חסד a ce sens dans חסד הוא (Lév., XX, 17) et dans le verbe פן יחסדך שמע (XXV, 10). — נעכרת (XV, 6), le déshonneur et le trouble. — להכות נדיבים על יושר (XVII, 26), frapper les honnêtes gens malgré leur droiture. ובין עצומים יפריד (XVIII, 18) le sort sépare ceux qui se querellent. עצומים a son analogue dans Isaïe, XLI, 21, הגישו עצמותיכם, où S. traduit, en effet, par le même radical arabe qu'ici ; la liste des LXX (XC) mots de Saadia cite pour עצומים l'expression talmudique שנים שנתעצמו (*Sanhédrin*, 31 *b*). — צנים פחים בדרך עקש (XXII, 5), il y a des épines et des pièges dans le chemin raboteux. — (22-23) Ne dépouille pas le pauvre, parce qu'il est pauvre....., car Dieu ôtera la vie à ceux qui leur font tort. — בערבים משאות (26), ceux qui garantissent les créances. — בעל נפש (XXIII, 2), un homme avide. — Il semble que S. voit la même racine dans שער que dans le mot talmudique שער, car il traduit « apprécier ». — עינו (XXIII, 31) la couleur du vin. — יתהלך במישרים, « il glisse tout droit ; חבל (XXIII, 34), « le mât ». — פן יחסדך (XXV, 10), « de peur qu'il ne te déteste ». — חצים ומות, des flèches mortelles (endiadys). — שפתים דלקים (XXVI, 23), des lèvres aux paroles ardentes, ou (d'après Gen., XXXI, 33) dont les paroles se suivent les unes les autres. — ונעתרות נשיקות שונא (XXVII, 6), les baisers de l'ennemi sont excessifs, comme והתערתם על דבריכם (Ezéch., XXXV, 13). — ואיש תרומות (XXIX, 1), celui qui prélève des impôts.

Une série d'autres explications frappent par leur orginalité : L'oiseau pense que les grains répandus dans le filet peuvent être mangés sans peine, tandis qu'il y va de sa vie ; c'est ainsi que l'homme cupide croit pouvoir dépouiller les autres sans peine, et il y perd son âme (I, 17). — L'adultère espère qu'il gagne la femme

Digitized by Google

d'autrui pour une miche de pain; en vérité, c'est son âme qui en est le prix (VI, 26). — Dieu a produit la sagesse comme début de sa création (VIII, 22). La Bible et la raison prouvent également que l'œuvre de la création est faite avec sagesse; celle-ci a dû donc précéder tout le reste. — La sagesse et la raison ordonnent la crainte de Dieu (IX, 10). — Le souci dans le cœur de l'homme l'abat (XII, 25). — אוילים ילעץ אשם (XIV, 9), le crime des sots interprète leurs pensées. — Dans XVI, 6, il s'agit de ceux qui font pénitence et de ceux qui ont toujours été justes. — Abstiens-toi, mon fils, d'écouter des leçons qui te feraient négliger les paroles de la science (XIX, 27); מוסר signifie ici une prétendue instruction, comme אלהים désigne quelquefois les idoles, — עקב ענוה יראת ה' עשר וכבוד וחיים (XXII, 4), S. dit que dans ce verset il y a asyndète : עקב ענוה ויראת ה'. — כצרור אבן במרגמה... (XXVI, 8), rendre des honneurs à un sot, c'est comme jeter des pierreries dans un tas de pierres, c'est en pure perte, les pierreries et les honneurs sont gaspillés; צרור a, en Palestine, le sens d'une petite pierre. — מצרף לכסף (XXVII, 21), comme le creuset et le fourneau affinent l'argent ou l'or, ainsi les éloges doivent ennoblir celui à qui ils sont adressés. — מסיר אזנו משמע תורה... (XXVIII, 9), si l'homme n'écoute pas la parole de Dieu, Dieu n'écoute non plus la prière de l'homme. — ידיה שלחה בכישור (XXXI, 19), elle dirige ses mains avec adresse; ויתרן הכשיר חכמה = כישור (Ecclés., X, 10).

Mais on ne donnerait pas une idée exacte de l'exégèse de Gaon, si on ne montrait pas ce qu'il y met parfois d'arbitraire. Esprit systématique, il attribue la même tendance aux Proverbes et, pour cette raison, violente quelquefois le texte. Ainsi, il prétend trouver l'ordre de la création dans VIII, 23-29, ou les sources de notre connaissance dans XXII, 17-21. — Souvent aussi le désir d'être clair lui fait négliger le contexte et les détails. Il traduit, par exemple, חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן (XII, 12), le scélérat recherche le repaire de ses pareils, et les justes se conforment à leur origine, c'est-à-dire chacun recherche la société de ses pareils, et מצוד a le sens de מצודה (II Sam., V, 7; XXII, 2). — S. identifie, ce semble, אבוס (XIV, 4) avec אפס, quoiqu'il traduise autre part ce mot (Isaïe, I, 3; Job, XXXIX, 9) exactement, par crèche, étable. — Par une interversion hardie il explique וגם רשע ליום רעה (XVI, 4) comme וגם יום רעה לרשע, le jugement dernier est créé pour le coupable. — כי אכף עליו פידו (XVI, 26), si la situation (du pauvre) est bouleversée. — רגלים (XIX, 2) marque l'état. — ובית חבר (XXI, 9); בית, c'est la femme (explication talmudique); חבר, c'est la querelle comme וחבר חבר (Deutér., XVIII, 11). — Il arrive même que S. met dans un verset le contraire de ce qui s'y trouve,

Digitized by Google

il voit dans XXVII, 23-27, l'avis de ne pas trop compter sur les troupeaux.

CONCLUSION.

Le commentaire de S. sur les Proverbes nous offre, pour ainsi dire, les fruits de sa grande érudition, qui était la résultante de la culture juive, arabe et, indirectement, grecque. A côté de sa manière de penser en général, nous y puisons encore quelques indications intéressantes sur ses conceptions politiques, sociales et éthiques. La manière dont il pense s'y marque d'une façon précise. Chaque sentence produit en lui une perception nette, une image concrète, et il explique, décrit, cite des exemples jusqu'à ce qu'il ait rendu clair pour autrui ce qu'il voit nettement lui-même. Ainsi, dans XVIII, 17, la première des deux parties est sur le point de gagner sa cause, lorsque l'autre arrive et y met un terme. S. dit : Supposons quelqu'un qui présente un acte de donation en vertu duquel une jeune fille célibataire lui a cédé son champ ; le juge décidera en sa faveur. Mais alors un autre prouve que cette jeune fille s'est mariée plus tard et que le champ était son seul bien, la donation est donc annulée en faveur du mari. Autre exemple : Après la mort d'un père, un étranger s'est emparé de son champ ; le fils exige le legs et on va le lui accorder. Mais l'accusé démontre que le mort était prosélyte et que le fils est né quand le père n'était pas encore juif ; par conséquent, l'accusé doit rester en possession du bien [1].

L'idéal politique de S. est la monarchie, qu'il considère comme la plus parfaite forme de gouvernement ; l'oligarchie, à raison des dissensions possibles, le satisfait moins. Les conseillers nombreux de Darius (?) ne sont pas d'accord, Daniel seul consolide le règne ; la polycratie, c'est le crime des peuples (XXVIII, 2). S. érige aussi en principe la succession dynastique (XIX, 10). Si le roi est fils de roi, il tient compte de la tradition et des souvenirs des ancêtres, prend soin de leurs fonctionnaires, de leurs amis, de leurs sujets, et, espérant que ses enfants lui succéderont, il tend à agrandir l'empire. Un parvenu s'empare-t-il, au contraire, du trône, il s'efforce d'anéantir les traditions et de persécuter les partisans de son prédécesseur [2].

Ce qui nous frappe, chez S., au point de vue social, c'est son ju-

[1] On trouve des développements analogues à propos de XVIII, 13, et XIX, 26.
[2] Voir encore XXIX, 14 ; XXX, 29-33.

Digitized by Google

gement sur les femmes. Il déplore leur opiniâtreté (xx, 19) ; il leur dit avec une sorte de menace de ne pas oublier leurs devoirs, car leur union avec leur mari, loin d'être éternelle, peut être dissoute par le divorce (xix, 13; xx, 19).

Au point de vue moral, S. est convaincu que les hommes de bien seront traités selon leur mérite. Pourtant il admet que la justice parfaite n'existe que dans le monde futur. Bien des fois, quand les Proverbes affirment le règne de la justice, S. ajoute que ce n'est pas le fait de tous les jours ; dans ce monde-ci, la justice règne par un miracle de Dieu, mais ce n'est que dans l'autre monde qu'elle devient l'état habituel (xii, 20 ; xiv, 11 ; xv, 6, 16 ; xxii, 9).

Quelquefois S. semble suivre une morale supérieure à celle des Proverbes. Dans xxiv, 18, il est défendu de nous réjouir du malheur de notre ennemi, de peur que cela ne déplaise à Dieu et qu'il ne détourne sa colère de l'ennemi. S. dit : Ne t'en réjouis pas, afin que Dieu ne tourne pas sa colère, dont il accablait ton ennemi, contre toi. Encore plus adroite est la modification que S. apporte au précepte qui nous ordonne de donner à manger et à boire à l'ennemi, car par cela on répand des charbons sur sa tête, et Dieu récompense encore la générosité (xxv, 21, 22). S. traduit : Même si ta générosité répand des charbons sur sa tête, Dieu la récompensera. Et le commentaire ajoute : « N'infligeons aucune autre souffrance à notre ennemi que celle que notre générosité peut lui faire éprouver en lui montrant qu'il a eu tort de nous haïr [1]. »

Une fois S. se plaint de ses contemporains en disant que s'ils discutent c'est plutôt par orgueil que pour défendre leurs convictions (xxvii, 17).

BERNARD HELLER.

[1] S. renchérit aussi sur iii, 27-29.

Digitized by Google

MANOELLO ET LE DANTE

« Il faudra supprimer, déclare M. F.-X. Kraus, dans son *Dante*[1], le juif Emmanuel ben Salomon du nombre des amis du poète italien. » Aussi n'y a-t-il aucune mention du poète juif dans l'Index de l'ouvrage. Toutefois, il faut se garder de voir dans ce jugement tranchant le dernier mot de la science. Bien mieux, les recherches les plus récentes établissent avec une pleine certitude que des rapports ont existé entre Manoello et le Dante.

Trois vieux manuscrits de poésies, indépendants les uns des autres, un ms. de la Bibliothèque Casanatense à Rome, le ms. 1050 de la Trivulziana à Milan[2] et le ms. XIII, C. 9. 5° à Naples[3], donnent tous trois les sonnets qu'échangèrent, à l'occasion de la mort de Dante, Bosone et Manoello, le juif de Gubbio.

Bosone Novello di Messer Bosone de Caffarelli entretenait des relations étroites avec le Dante. Il s'était, dit-on, réfugié dans son château et avait enseigné le grec à ses enfants[4]. Or, Bosone n'a pas d'ami plus intime dans le sein duquel il puisse épancher sa douleur sur la perte du Dante que le juif Manoello.

On admet généralement que, dans son sonnet à Manoello, Bosone pleure aussi la mort de la femme de Manoello[5]. Cependant les deux lumières qui se sont éteintes pourraient bien représenter Dante seul, qui aurait été à la fois le soleil et la lune, d'autant que Manoello, dans sa réponse, ne fait aucune allusion à cette double mort.

Cette poésie est-elle ou n'est-elle pas de Bosone ? Qu'importe ! Il

[1] *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, Berlin, 1897, p. 146.

[2] Franz Delitzsch, *Zwei kleine Dante-Studien*, p. 4.

[3] Leonello Modona, *Rime volgari di Immanuele Romano*, Parme, 1838 (Nozze Segre-Modona), p. 9, note 5.

[4] Kraus, *l. c.*, p. 95 et suiv. Là Bozone s'appelle toujours de Raffaelli.

[5] Cf. la traduction de Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, p. 293 et suiv. ; Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesens der Juden in Italien*, p. 138, et Vogelstein et Rieger, *Gesch. d. Juden in Rom*, I, p. 430 et suiv.

Digitized by Google

résulte tout au moins de ce sonnet que Manoello passait pour un ami du Dante. Quant à la réponse de Manoello, elle marque une telle intensité et une telle vérité de douleur et, en outre, elle porte tant la marque de son origine juive, qu'on ne saurait douter de son authenticité. Dans le premier vers, l'auteur dit qu'il tire du plus profond du cœur les larmes qui éteignent le feu de sa douleur. Cette expression montre qu'il connaît la poésie hébraïque de la période hispano-arabe [1]. Ses vers, du reste, rappellent les poèmes les plus connus de ces poètes et son « se non fosser le lacrime in che abbondo » semble reproduire une des images les plus fréquentes dans les poésies de l'école espagnole. En exhortant chrétiens et juifs à s'asseoir sur l'escabeau de deuil, comme s'il s'agissait d'un parent, il se souvient, non seulement des coutumes juives [2], mais encore du mot talmudique [3], suivant lequel, à la mort d'un grand homme, tous doivent se considérer comme ses proches et tous doivent porter le deuil. La fin du sonnet, il est vrai, reproche à la divinité d'avoir amené ce malheur par envie [4], et décèle une pensée contraire au sentiment juif [5]. Mais il faut mettre ce blasphème sur le compte du désespoir où était le poète.

Une preuve nouvelle qu'on connaissait la profonde amitié de Manoello pour Dante nous est fournie par les sonnets que s'adressèrent mutuellement, après la mort de Dante et de Manoello [6], Cino da Pistoïa, le fameux juriste et commentateur du code Justinien, l'ami de Dante, et Bosone. La malveillance qui éclate dans la poésie de Cino, à supposer même qu'il n'en soit pas l'auteur, est si violente et montre une telle jalousie, qu'on ne saurait douter que le sonnet corresponde à quelque chose de réel [7]. Cino, ou celui qui se dissimule sous ce nom, raille Bosone sur ce qu'il a cru à l'amitié du juif pour le Dante. Le grand poète, qui lui-même a dû descendre aux enfers, reconnaît, à présent que Manoello est mort, attaché à l'erreur de sa loi, et endure les peines des infidèles, ce qu'il fallait prendre des flatteries de son thuriféraire juif. Il le voit là, comme il a vu [8], dans sa description du XVIIIe chant de l'Enfer

[1] Cf. Geiger dans אוצר נחמד, III, p. 123, note 2. Sur les rapports de Manoello avec les poètes espagnols-hébreux, voir H. Brody dans le supplément de la *Jüd. Presse* de 1896, n° 2, p. 6.

[2] Modona, *l. c.*, p. 39, note 15.

[3] *Sabbat*, 105*a* : חכם שמת הכל קרוביו.

[4] Modona, p. 27.

[5] Steinschneider, *Letteratura Italiani degli Giudei*, Cenni, Rome, 1884, p. 34, et Lattes, *Notizie e documenti*, Padoue, 1879, p. 30.

[6] Kraus, *l. c.*, p. 138 et ss. et 296.

[7] Modona, *l. c.*, p. 3, note 3 ; Delitzsch, *l. c.*, p. 4.

[8] Je suis ici l'excellente explication de F. Delitzsch, *l. c.*, p. 6-7, qui reproduit le texte du sonnet de Cino et en donne la traduction.

Digitized by Google

(v. 116), Alessio Interminei de Lucques; il le voit la tête couverte de fange à cause des adulations qu'il prodigua toute sa vie durant. Alessio, qui fut un flagorneur de Castruccio, le chef des Gibelins, de rage se change en ours, chaque fois qu'il aperçoit ce dernier. Et le Dante raconte qu'Alessio lui montre parmi les flatteurs Manoello, caché et accroupi dans un coin si étroit, qu'on dirait l'incision d'un sauvageon où l'on greffe une branche de pêcher.

Indigné, Bosone réplique que la place de Manoello n'est pas dans l'Enfer, et, qu'y fût-il, il ne mériterait pas cette coiffe de fange. Quant à Alessio, son châtiment est justifié, parce qu'il a flatté le meurtrier de Gueruccio, une des victimes de Castruccio à Lucques. Dante et Manoello sont dignes d'un autre sort, et ils peuvent compter qu'ils seront tirés du royaume de Lucifer.

La *diatribe* dont nous parlions plus haut ne permet plus de douter qu'il y ait eu une amitié étroite entre Dante et Manoello. Et la réponse de Bosone montre, à son tour, que cette liaison des deux poètes était de notoriété publique.

Ces témoignages suffisent, alors même qu'il n'y aurait pas de mention du nom de Dante dans les poésies de Manoello, ni trace d'une influence de Manoello sur l'œuvre de Dante. On peut donc hardiment rejeter les indices que certains savants ont cru découvrir et maintenir comme un fait acquis l'amitié qui unissait les deux écrivains.

Ce n'est assurément pas de la mort prématurée du Dante, comme l'admet Delitzsch, que Manoello parle au début du XXVIIIe chant de son *Divan*[1]. L'ami dont la perte plonge notre poète dans de telles réflexions qu'il se trouve jeté à travers l'Enfer et le Paradis, est évidemment de race juive[2]. D'autre part, Daniel, qui, pour Manoello, remplace Virgile et Béatrice, est le prophète de l'Ecriture, qu'Ezéchiel XXVIII, 3, appelle déjà le Sage et était le pendant de Virgile. On prétend que par Daniel, Manoello aurait voulu désigner le Dante[3]; mais c'est là une hypothèse bien faible qu'il faudra abandonner[4]. Tout à fait insoutenable est l'assertion de Geiger, suivant qui le trône d'honneur du Paradis, auquel travaillent Beçalel et Oholiab, était destiné à Dante. Dans le cercle des lecteurs à l'intention desquels Manoello écrivait ses poèmes hébreux, la personnalité de Dante n'était pas suffisamment

[1] *L. c.*, p. 4.

[2] זרע קדושים, cf. Zunz, *Ges. Schriften*, III, p. 284. Manoello n'aura pas désigné ainsi les croisés, aïeux du Dante, comme le croit Delitzsch, *ib.*, p. 4, note 1.

[3] Vogelstein et Rieger, *l. c.*, I, p. 440.

[4] *Jüd. Zeitschrift*, V, p. 298. Cf., au contraire, Güdemann, *l. c.*, p. 314 et suiv., et Soave, cité par Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XI, p. 53, note 3.

Digitized by Google

connue en 1328, pour qu'il lui eût assigné une place au Paradis, où il rencontre les justes de tous les peuples. Toutefois, cette considération ne prouve rien contre les relations d'amitié qui existèrent entre Dante et Manoello, comme l'a cru Munk [1].

On a encore moins réussi à trouver dans l'œuvre de Dante le moindre passage relatif à la liaison des deux poètes. Dante a-t-il su l'hébreu ? A-t-il emprunté à cette langue quelques-unes de ses expressions ? A ces questions il est impossible de donner à l'heure qu'il est une réponse décisive. Mais fût-on convaincu que Dante a su l'hébreu, il n'en résulterait nullement qu'il fut l'ami de Manoello. Au commencement du VIIe chant du Paradis il y a ce vers latin : felices ignes horum *malahoth*; ce dernier mot d'après Delitzsch [2] est mahaloth = maaloth = מעלות, c'est-à-dire la hiérarchie des anges et des bienheureux, comme, dans le vieux rituel, la commémoration des âmes parle des מעלות הקדושים והטהורים, de la hiérarchie de saints et des purs dans le monde ultra-terrestre. De même, pour le 67e vers du XXXIe chant de l'Enfer, où des lèvres de Nemrod s'échappent ces paroles : Rafel maï amech izabi almi, il est loisible assurément de traduire avec Delitzsch [3] : « Guéris, ô Dieu, combien profonde est ma peine éternelle », mais on peut se demander si ces mots sont réellement empruntés à une langue quelconque, si ce ne sont pas plutôt des sons sans aucun sens, des interjections inventées pour émouvoir par leur étrangeté.

Il faudra aussi rayer du nombre des vers trahissant une influence hébraïque celui qui est au commencement du VIIe chant de l'Enfer : Pape Satan, pape Satan, aleppe. En tous cas, je ne vois pas où F. X. Kraus [4] a pu découvrir « que Dante a connu quelques termes du jargon juif ».

Néanmoins, on pourrait trouver dans la vie de Manoello des indices qui rendent vraisemblables des rapports avec le Dante. Ainsi, il suffit de jeter un coup d'œil sur le XXVIIIe chant du Divan pour se rendre compte de la profonde influence que la *Commedia* exerça sur Manoello [5]. Malgré la liberté et l'originalité de l'imitation, celle-ci se manifeste tant par la disposition de l'ensemble que par certaines particularités de détail. Manoello fournit le premier témoignage de l'action immédiate que le grand poète exerça au-

[1] Cf. Geiger, *Hebr. Bibliographie*, III, p. 59.

[2] *L. c.*, p. 7, note 2. Cf. Güdemann, *l. c.*, p. 140, note 3.

[3] *Ib.*, p. 7, note 3 : רפא אלי מה עמק עצבי עלמי. Cf. sur ce vers et le suivant les notes de G. Barzilaï cité par Güdemann, *ib.*

[4] *L. c.*, p. 33. Kraus n'indique pas le vers de l'*Enfer*, XXXI, 67. Sur l'explication tirée du français corrompu donnée par Benvenuto Cellini, sur l'*Enfer*, 7, 1, voir *ib.*, 134, note 5.

[5] Cf. Modona, *l. c.*, p. 37, note 10, qui prépare là-dessus une monographie.

Digitized by Google

tour de lui. Mais Manoello n'était pas seulement un écrivain hébreu, c'était encore un poète italien, et il imprimait un cachet personnel à la langue de son pays. Il ne nous est parvenu de Manoello que très peu de poèmes italiens — quatre sonnets et un assez long morceau du genre badin que M. Modona [1] vient de publier. Mais si peu que ce soit, cela montre qu'à peine Dante a-t-il créé la langue de l'Italie, un juif se l'assimile aussitôt, et s'en sert avec aisance.

Ces quelques poésies permettent de compléter la physionomie littéraire de Manoello et de comprendre comment les cercles les plus élevés de la société chrétienne d'alors lui furent ouverts. Si le juif Manoello put fréquenter chez les premiers poètes et savants de l'Italie, c'était principalement à cause de sa parfaite connaissance de la langue italienne et de l'art avec lequel il la maniait. La liberté et la gaminerie, la franchise et la fierté pleine d'humour que Manoello marque dans ses compositions hébraïques se donnent encore plus carrière dans ses chants italiens. De même qu'aucune des élégies sur la mort de Dante n'exprime la douleur avec autant de simplicité et de vérité que celle de Manoello [2], de même peu de poètes du moyen âge ont trouvé des accents pour la toute-puissance de l'amour comme lui dans le sonnet qui débute ainsi : « Amor non lesse mai l'Ave Maria ». Quand il écrit en italien, il se sent si bien affranchi de toutes les entraves qui embarrassaient le juif du moyen âge, qu'il se sert du *Pater noster* et de l'*Ave Maria*. Et lui, qui, dans le fond du cœur, est resté un fidèle observateur de la Loi juive et un pieux exégète, parle de tous les partis politiques et des confessions religieuses, dont il voudrait prendre à chacun et à chacune ce qu'ils ont de meilleur, sur le ton d'une telle indifférence, qu'on le tiendrait pour un railleur frivole et sans conscience, si l'on ne connaissait pas son plaisir à lancer un mot leste et un vers léger. Par endroits, on croirait entendre un libre-penseur à la façon d'Aboul Ala Maarry [3]. Il nomme Saint-Pierre et Saint-Paul, Moïse et Aron, Machon et Trivichan, c'est-à-dire Mahomet et Tervagante [4], les idoles, que des poètes italiens, français et anglais, tout le moyen âge jusque dans les temps modernes, représentent comme ayant été adorées par les Musulmans ; il les

[1] *L. c.*, p. 27-34.

[2] Modona, *l. c.*, p. 13, note 13.

[3] Cf. A. von Kremer, *Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'Ala Maarry* (Vienne, 1888).

[4] Cf. Rob. Nares, *Glossary... in the works of english Authors*, particularly Shakespeare, p. 800, *s. v.* Termagant, 828 : Trivigant, et Henry de Castries, *L'Islam* (Paris, 1896), index, *s. v.* Tervagant. Je dois ces renseignements à M. le professeur Goldziher.

Digitized by Google

nomme tous d'une seule haleine et sur la même ligne, comme si lui-même n'appartenait à aucune religion.

En cela Manoello semble s'éloigner de Dante. Cependant il y a une poésie à l'adresse d'un homme que tous deux respectaient et affectionnaient beaucoup. Manoello, lui aussi, a composé une pièce en l'honneur de Scaliger de Vérone[1], qui avait comme armes un aigle sur une échelle; et il a décrit[2] en des termes fleuris et sonores la vie magnifique de sa cour. Ce sont des quatrains dont les trois premiers vers ont la même rime, tandis que les quatrièmes vers de toutes les strophes finissent sur une rime semblable. On pense à Abraham ibn Ezra gourmandant les Salernitains dans une de ses satires. Manoello prétend avoir traversé la Syrie, l'Arménie et la Romagne, l'Empire byzantin; mais rien ne vaut à ses yeux ce qu'offre la cour de Can Grande à Vérone. Et il accumule les exclamations colorées pour donner une idée de toutes les sortes de troupes, de femmes et de jeunes filles, de nobles et de courtisans, qui se coudoient là, venus de tous les pays; des connaissances dans tous les domaines du savoir qu'on y rencontre: astrologie, philosophie, théologie; de la variété des idiomes qu'on y parle, des représentants de toute l'Europe qui s'y sont donné rendez-vous: Allemands, Latins, Français, Anglais, Flamands; de tous les chantres et musiciens, fauconniers et chasseurs, de toutes les passions et de tous les plaisirs, qui se trouvent réunis à la Cour. De même que tous les peuples se mêlent ici, Italiens et étrangers, Juifs et Sarrasins, de même toutes les espèces du règne animal se promènent dans les jardins de Can Grande; tous semblent être venus proclamer leur soumission à ce seigneur puissant, dont la gloire s'est répandue au delà des mers[3].

Les poèmes hébreux de Manoello, qui ne nous disent rien de son amitié avec Dante, ne nous font pas savoir non plus qu'il passa quelque temps à la Cour de Vérone. La biographie de Manoello b. Salomon nous est parvenue avec tant de lacunes, que toute hypothèse nouvelle peut y trouver place, sans qu'on puisse la ruiner par des considérations tirées de ses ouvrages mêmes. Etant donnée cette pénurie de renseignements, il nous suffira, pour affirmer l'existence de relations entre Dante et Manoello, de constater l'influence de celui-là sur les œuvres de celui-ci et

[1] Sur les rapports de Dante, cf. Kraus, *l. c.*, p. 59, note 1, p. 367 et suiv., 470.

[2] Publié pour la première fois par Leonello Modona, dans le *Vessillo israelitico*, 1885, numéro 12 et dans un tirage à part (8 pp.); sur les éditions postérieures, voir Modona, *Rime volgari*, p. 40, note 18.

[3] Cf. Vogelstein et Rieger, *l. c.*, p. 429 et suiv.

Digitized by Google

le témoignage de la littérature italienne. D'un autre côté, si l'on tient absolument à découvrir dans la vie de Dante la trace d'une amitié avec un juif, on fera mieux de la chercher dans l'esprit biblique dont il est pénétré et dont il pénètre son œuvre, que dans ses prétendues études hébraïques. Dante, à qui toutes les images et tournures de l'Ecriture se présentaient dans leur vivacité et qui les trouvait au bout de sa plume à tout moment, a dû s'efforcer del ier commerce avec un homme comme Manoello, qui à ses talents de poète joignait une connaissance approfondie de la Bible. Et ainsi Manoello serait devenu l'ami du Dante grâce à l'Ancien Testament, à qui aucun artiste n'est autant redevable que Dante, si ce n'est Michel-Ange [1].

DAVID KAUFMANN.

[1] Contre l'opinion exagérée de Flo Servi relativement à l'influence de Manoello sur Dante (*Dante e gli Ebrei*, Casale, 1893, p. 10), cf. Steinschneider, *Monatsschrift*, XLII, p. 120, note 3.

Digitized by Google

LE LIVRE-JOURNAL DE MAITRE UGO TERALH

NOTAIRE ET DRAPIER A FORCALQUIER (1330-1332)

L'éminent directeur de l'Ecole des Chartes, M. Paul Meyer, vient de découvrir et de publier des fragments du livre-journal d'un marchand drapier de Forcalquier (Basses-Alpes)[1]. Ce document, comme on va le voir, ne manque pas d'intérêt pour l'histoire des Israélites de France.

Maître Ugo Teralh tenait registre des ventes de sa maison, inscrivant le nom de l'acheteur, puis la nature de la marchandise vendue, la date à laquelle le paiement devait être effectué et celle de la livraison. En certains cas, la note était rédigée par la partie prenante. Si l'acheteur était un notaire, celui-ci ne manquait pas d'écrire lui-même son obligation. Si c'était un juif, celui-ci l'écrivait très souvent en hébreu, et le marchand faisait suivre cet article de la mention, rédigée en provençal, des conditions de la vente, ajoutant que l'acheteur juif avait écrit de sa main la reconnaissance de sa dette[2].

Il est dommage que ce document ne se compose que de quelques feuilles, car, si court et si altéré qu'il soit, il nous fournit des renseignements de plusieurs sortes.

Reproduisons d'abord les quelques lignes d'hébreu, suivies de la rédaction du marchand qui en contrôle l'exactitude. On remarquera que le texte est parfois tronqué soit à la fin, soit au commencement des lignes. Cela tient à ce que le relieur, qui s'est servi du manuscrit pour former la couverture de son registre, a rogné les feuillets.

[1] *Le livre-journal de Maître Ugo Teralh.* Paris, Klincksieck, 1898 ; in-4° de 42 p., avec une planche. Tiré des *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XXXVI.

[2] Résumé de la notice de M. Paul Meyer.

Digitized by Google

44. [ח]ייב לאוגו טרל לב דינ וח פשו לפרו' לרצונו

(.....dois à Ugo Teral 32 sous et 8 deniers à payer à son gré.)

Deu Creyson xxxij s. e viij d. r. per ..... e demiay de rosseta de Limos. Pagar a carementran, e a o escritz de sa man. Deu mays iiij d. r. per unas chausas de blau de Carcasona.

67. אני יחיאל בר' אהרן חייב [ל]אוגו טיראל ז דינ וחצי מחו לפרוע ל[ו]... ג טפחים אשקרלינאש דביזיש

« Moi, Yehiel, fils d'Aron, je dois à Ugo Téral 7 sous et demi que je dois lui payer ..... [pour] trois palmes d'*escarletas de Beses* [1]. »

*Deu Viva*n Aron vij s. e vj d. r. per iij palms ..... Pagar a la fiera, e a o escritz de sa *man; e p*res o lo deriar jor d'abril M CCC XXX (sic, *lis.* XXXI).

Pª Vivan vij s. vj d. de reff.

77. אני נחמיה חייב אל אוגו טרכ בעבור חצי קנה אר... וחצי קנה תכלת ובתי שוקים קמליא לבן ל' דינ הלבן יג פשו ומזה חייב מורנו הרב ר' פרץ ז דינ פרעתי

« Moi, Néhémie, je dois à Ugo Teral pour une demi-canne d'ar..... et une demi-canne de bleu et des chausses en camelin blanc, 30 sous, le blanc valant 13 deniers; et de ceci est dû par notre maître le rabbin Péreç 7 deniers [que] j'ai payés..... »

*Deu C*reyson, juyeus, xxx s., contant j tornes *d'argent* am o redon per xiij d., per miaga *canna* d'arangelat e per miaga canna de *blau* de Carcasona. e per unas chausas de *cam*elin blanc. Pagar a la fiera, e deu en ..... lo maystre vij s.; e a n'i escritz *de sa* man; e pres o lo viij jor de may *M CCC XXXI.*

Pª xxx s. reff.

80. [א]ני יעקב חייב אל אוגו טרייל טו דינ עבו חצי קנה מבגד ירק ושליש קנה בגד לבן ומזה חייב שלמה חתני ה דינ

« Moi, Jacob, je dois à Ugo Teral 15 sous pour une demi-canne de vêtement vert et un tiers de canne de vêtement blanc. Et de ceci il est dû par Salomon, mon gendre, 5 sous. »

Deu Jacob de Relhana xv s. cor. per miaga canna de vert e per una[s] chausas de blanquet que pres lo ix jor de may M CCC XXXI, e a o sobre escritz de sa man. Pagar a Sant Jory (Saint-Georges), 23 avril.

123. יום יט בזוייל לקחתי לאוגו טראל ב קנים מתערוב מטולודא בערך יג דינ הקנה ופרעתי לו יג דינ ונשאר יג דינ לזמן שקים וחתמתי שמי פה אשטורוק דייניא

« Le 19 juillet j'ai acheté à Ugo Teral 2 cannes de *mesclat* de Tou-

[1] De Béziers.

Digitized by Google

louse à raison de 13 sous la canne. Et je lui ai payé 13 sous ; il reste 13 sous pour l'époque des saints, et j'ai signé de mon nom ici : Astoruc de Digne. »

*Deu Astr*uc de Dignha xiij s. r. per resta de ij *cannas de mesclat* de Tolosa. Pagar a Tout Santz ; e pres o lo ... *jor* de julh M CCC XXXI, e a n'i escritz de sa man.

Pª mosenhes per Astruc viij s. r. — Pª Astruc iij s. vj d. reff. en un (?) robert d'argent.

129. יום ב יב אאושט לקחתי חצי קנה וחצי זרת דבלנקיט דנרבונא בערך הקנה יז דינ סך ט דינ וז פשו בעבור דון בונפייל וחתמתי שמי פה בונגודאש דשלון

« Le lundi, 12 août, j'ai acheté une demi-canne et une demi-aune de blanquet de Narbonne, à raison de 17 sous la canne, total 9 sous et 7 deniers, pour Don Bonfil (ou Bonfeil), et j'ai signé de mon nom, ici, Bongodas (= Bonjuda) de Salon. »

Deu Goions, juieus, ix s. vij d. r. per iiij palms e demiey de blanquet. Pª alla fiera. E. a n'i escrix de sa man.

158. אני בונגודאש לקחתי בגד בעבור דון בנדיג יב זרתים דקמלין דקרקשונה ויג זרתים מתכלת דלימונש וב זרתים אדום סך ששים ותשעה דינ יג פשו הטורניש לפרוע לבקשתו דמיישטרי אוגו טרייל ואני בונגודאש במצות דון בנדיג כתבתי לפני דון אשטרוג דדיניא ולפני דון בונפוש ולפני דון בונפייל שנרת צב ולב לחשבונם באבריל ויו לקחתי דמיישטריי אוגו טרייל קנה וחצי מתכלת דשינפוש בעבור דון שלמה סך כא דינ ממטבע שוה הטורניש יג פשו אני בוניודאש לקחתי זה הבגד במצות דון בנדיג

« Moi, Bonjudas, j'ai acheté un vêtement pour Don Bendig, 12 aunes de camelin de Carcassonne, et 13 aunes de bleu de Limons et 2 aunes de rouge, total 69 sous, 13 deniers au tournois, à payer à la requête de maître Ugo Terail ; et moi Bonjudas, sur l'ordre de Don Bendig, j'ai écrit devant Don Astruc de Digne, Don Bonafous et Don Bonfil, l'an [40]92, soit [13]32 du comput chrétien, en avril. En outre, j'ai acheté de maître Ugo Terail une canne et demie de bleu de Sinpos (Saint-Pons) pour Don Salomon. Total : 21 sous, de la monnaie valant le tournois 13 deniers. Moi Bonjudas, j'ai acheté ce vêtement sur l'ordre de Don Bendig. »

Deu Benditz de Relhana, juyeus de Forch., iiij libr. e x s. reff., comtant j tornes d'argent am o redon per xiij d., per canna e miaga de camelin de Carcasona e per xiij palms de blau de Limos, e per ij palms de vermelh e per xij palms de blau de Sant Pons. Pagar a nostra requista ; e, de mandament de Benditz, Bonjuous, juyeus, a escrit desobre de sa man ; e pres o lo ij jor d'abril M CCC XXXII.

Digitized by Google

163. אני יצחק בר אברהם לקחתי ז זרתים תכלת ע... יט דינ גם הלבן יג
פ ט אבריל לפרוע לבקשתו

« Moi Isaac, fils d'Abraham, j'ai acheté 7 aunes de bleu pour 19 sous, 3 deniers, le blanc valant 13 deniers, le 9 avril, à payer à sa requête. »

Deu Aquinons juyeus (?), filh de Abram, juyeus, xix s. iij d., *comtant* j. tornes d'argent am o redon per xiij *d., per vij* palms de blau de Limos. Pagar a Sant Joan, *e o a escritz* de sa man; e pres o lo ix jor d'abril M CCC *XXXII*.

Pª Abram (?) ix s. de reff. — Pª Abram (?) j tornes am o redon. — Pª Abram iiij robert d'argent.

Notre fragment renferme un plus grand nombre de passages non hébraïques relatifs à des Juifs. Y sont nommés : Aquinet, fils de Tobie (nº 131), le même qu'Aquinons fils de Tobias (nº 73); Aquinons, alias Aquinest, fils d'Abran (nºs 31, 73, 159), le même qu'au nº 163; Astruc de Digne (nº 78), le même qu'aux nºs 123 et 158 ; Benditz (nº 118), probablement le même que Benditz de Reillane (nº 158); Chaquon (nº 78), peut-être le même que Jacon, fils d'Astruc de Digne (même numéro), Conprat (nº 140), Creyson (nºs 121, 140, 141, 145), le même que nºs 11 et 77; Jacon, fils d'Astruc de Digne (nº 78); Jacop de Reillane (nº 21), le même qu'au nº 80; Léons, frère de Creysson (nº 121); Samsons (nº 84); Tannigra (?)[1], nº 137; Vivan Aron (nº 131), le même qu'au nº 67.

Au total, dans les cent quatre-vingt-sept articles de ce fragment, paraissent, et souvent à plusieurs reprises, les noms de vingt juifs[2] environ, dont un rabbin, R. Péreç.

L'existence d'une communauté juive à Forcalquier s'explique aisément : toute la région était sillonnée de semblables agglomérations, à gauche : Reillane, Apt, Cavaillon, Orgon, Chateaurenard[3], Tarascon; puis, en descendant, Arles; de là, à l'Est, Salon, Aix, Gardanne[4]; en remontant le cours de la Durance : Cadenet, Pertuis, Mirabeau[5], Manosque; au N.-E. de Forcalquier : Digne; plus au

[1] Le point d'interrogation est de M. Paul Meyer. En tout cas, il ne porte pas sur la confession de ce personnage, car le nom est suivi de la mention consacrée, « juyeus ».

[2] Encore faut-il noter qu'en beaucoup de passages, le nom de l'acheteur est effacé ou illisible; au nº 85, il reste seulement le mot « juieus ».

[3] N'est pas dans Gross, *Gallia judaica* ; les Juifs y avaient une synagogue, Abbé Renaudot, lettre de 1718, dans Salengre, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, 1726, t. II, p. 380.

[4] Même observation.

[5] Même observation.

Digitized by Google

sud : Moustiers[1], Castellane[2], Draguigan[3], le Luc[4], Grasse[5]; sur le littoral : Hyères, Toulon, Marseille[6]. Nous ne parlons pas du Comtat-Venaissin, tout proche de Forcalquier, où les communautés juives étaient considérables et nombreuses.

Aussi n'est-il pas étonnant que les Juifs eussent à Forcalquier une synagogue. M. Camille Arnaud dit à ce sujet : « La tradition m'en a indiqué le local[7] ». En 1349, ils furent attaqués par les villages voisins, Saint-Maime, Sigonce, Revest-en-Fangat, Niozelles, Lincel, Dauphin, Revest-des-Brousses et Aubenas; on les mit à mort et, cela va sans dire, on les pilla. Le sénéchal enjoignit, par lettres patentes du 16 mars 1350, au viguier et juge et au clavaire de Forcalquier d'instruire sur les faits d'assassinat et de pillage des Juifs de cette ville. Ces villages durent payer une composition[8]. Ce mouvement se rattache-t-il à la peste noire de 1349? Nous l'ignorons.

Il n'est pas impossible que des Juifs soient venus s'intaller de nouveau dans cette petite localité. En effet, en 1385, le Conseil municipal adressa, à leur propos, une supplique à la reine Marie : « Item confirmare Judeis incolis dicti loci Forcalquerii, presentibus et futuris, statuta, libertates, privilegia et immunitates quascumque eis concessas per dominos nostros comites, ita et taliter quod dicti Judei de conformatione hujusmodi fienda habeant instrumenta et litteras oportunas[9] ».

Les Juifs y étaient soumis à des vexations aux jours des fêtes de Sainte-Catherine et de Saint-Nicolas; les écoliers avaient le droit de les importuner et, pour échapper à leurs railleries, les Juifs payaient une redevance, qui était employée à la confection de torches en l'honneur du saint et de la sainte. C'est au moins ce qui est raconté à la fin du xve siècle[10]. A la même époque on voit qu'aux premiers symptômes de la peste, on commençait par les expulser de la ville, leur laissant le soin de vivre comme ils le pourraient et

[1] Même observation; les Juifs y sont, entre autres, en 1340.

[2] Même observation; les Juifs y sont signalés en 1303.

[3] Les Juifs y avaient une synagogue, *sive scola*.

[4] N'est pas dans Gross.

[5] Cité par M. Gross simplement comme mentionné dans l'opuscule géographique de Farissol; les Juifs y avaient une synagogue.

[6] Ajoutez encore Saint-Maximin, Graveson, Puget-Théniers.

[7] *Condition civile des Juifs en Provence au moyen âge*, p. 11. Il ajoute qu'il a trouvé dans les archives municipales un contrat de mariage rédigé en hébreu et datant du milieu du xve siècle.

[8] *Ibid.*, p. 56.

[9] Arnaud, p. 23, renvoie à Registre des privilèges, f° 33; Archives des Bouches-du-Rhône; Venus, f° 124 v°.

[10] *Ibid.*, p. 63.

Digitized by Google

qu'on les enterrait dans le champ même où ils avaient fini par trouver la mort (1478).

Tels sont les maigres renseignements que nous possédons sur l'histoire de la communauté israélite de Forcalquier. On accueillera donc avec plaisir les données nouvelles que nous apporte la découverte du journal de Maître Ugo Teralh. On voit par là une fois de plus de quelle utilité serait le dépouillement méthodique des anciens livres de comptes ou des registres de notaires. C'est à cette source d'information que Bardinet a puisé les renseignements les plus instructifs sur l'histoire des Juifs du Comtat-Venaissin. Malheureusement il a trouvé jusqu'ici peu d'imitateurs.

Quelques-uns des noms mentionnés dans ce fragment méritent, croyons-nous, qu'on s'y arrête. A notre connaissance, celui de *Vivant*, qui correspond à *Yehiel*, ne se rencontre pas dans l'onomastique des Juifs provençaux ; dans le Midi, il est remplacé par Vidal, Vital, Vivas, Vives. Par contre, il est commun dans les pays de langue d'oïl ; il se trouve, par exemple, trois fois dans la liste des Juifs de Paris à la fin du XIIIe siècle ; il est répandu aussi en Bourgogne. — Aquinet ou Aquinons n'est pas commun dans la France méridionale, tandis qu'il est employé couramment dans le Nord pour rendre le nom d'Isaac, dont il n'est qu'un diminutif. On le transcrivait même en hébreu. Ainsi dans la relation du martyre de Blois (1171). — On ne s'étonnera donc pas outre mesure de la présence à Forcalquier d'un rabbin qui s'appelle Péreç. Ce nom, à la vérité, n'était inconnu ni dans la France méridionale ni même en Espagne, mais il est indéniable qu'il était beaucoup plus commun dans la France du Nord et de l'Est.

Il ne sera peut-être pas interdit de tirer de ces quelques indices la conclusion que, parmi les Juifs vivant à Forcalquier ou dans les environs, en 1320-22, se trouvaient quelques réfugiés venus de France après l'exil de 1306. On sait qu'on n'a pu déterminer jusqu'à présent, avec certitude, les lieux ou régions où les Juifs bannis alors de France trouvèrent un asile. Si beaucoup se portèrent du côté de l'Est, d'autres certainement se rendirent au Comtat et dans la Provence, qui toléraient alors leur présence.

Or, précisément, le 29 août 1306, c'est-à-dire quelques jours après l'édit d'expulsion des Juifs de France, Charles II promulgua une constitution très libérale, qui déclarait les Juifs de la province soumis aux tailles municipales comme les Chrétiens (les impôts étaient répartis par des syndics), abolie la défense d'avoir des maisons contiguës à celles des Chrétiens, aboli aussi le double droit payé par eux pour plaider.

Au n° 84 du Livre-journal d'Ugo Teralh figure le nom d'un certain

Digitized by Google

Samson. Il se peut que ce Juif soit Samson de Reillane qui fut assassiné en 1344. D'après Nostradamus [1], c'était un homme très riche et très bienfaisant, aussi bien envers les Chrétiens qu'envers ses coreligionnaires. Il entretenait la plupart des pauvres de la localité et de plusieurs villages et châteaux circonvoisins. Sa charité ne le protégea pas contre l'ignorance et le fanatisme. Accusé du meurtre d'un enfant chrétien, il fut sans autre forme de procès lynché par la foule en compagnie de ses complices. Nostradamus fait suivre son récit de ces réflexions instructives : « Les panchartes qui rapportent dont cecy est puisé chantent l'accusation qui fut lors faicte contre les Hebrieux avoir esté plus par quelque envie invétérée et naturelle conceuë contre ceste nation, calomnieusement sur eux jettée, que par le solide fondement et preuve de raison »; mais comme plus tard ils furent condamnés pour avoir tué Simon de Trente et cinq ans après, à Venise, un autre enfant « l'accusation faicte contre Samson et ses compagnons pouvait bien estre juste et véritable pour l'inclination que semble ceste gent avoir à ces horribles occisions et détestables sacrifices. »

Signalons, pour terminer, un autre résultat de la publication de ce fragment. Ces quelques lignes d'hébreu donneront à réfléchir aux savants qui attribuent aux transcriptions hébraïques une rigueur qu'elles ne méritent pas : voilà ce nom de Teralh qui dans la même ville, à la même date, est orthographié de quatre façons différentes : טרל, טראל, טיראל, טרייל !

Les mots hébreux sont abrégés tout à fait selon le système suivi à peu près à la même époque dans les deux livres de commerce de Vesoul [2] : דינ' pour דינר' ; פשו' pour פשוטים [3], פרו' pour פרוע ; מחו' pour מחויב ; עבו' pour עבור ; ע' pour עוד [4].

Enfin, la comparaison des noms de monnaie en provençal et en hébreu fournit quelques données qu'il est bon de noter. Le *denier* hébreu דינר correspond au *sol*, tandis que c'est le פשוט « la monnaie simple, ordinaire » qui est le *denier*.

ISRAEL LÉVI.

[1] *L'histoire et chronique de Provence*. Vervins, 1614, t. II, p. 384.
[2] *Revue*, t. VIII, p. 161 et suiv.
[3] On disait plutôt פשיטים.
[4] Ces deux dernières abréviations se retrouvent dans les deux livres de commerce.

Digitized by Google

NOTES

SUR L'HISTOIRE DE L'INQUISITION

ET DES JUDAISANTS D'ESPAGNE

Malgré l'excellente *Histoire de l'Inquisition d'Espagne* de Llorente et l'*History of the Inquisition*, publiée il y a quelques années, par l'historien américain H. Lea, il n'existe pas de travail complet sur l'Inquisition espagnole et portugaise, notamment en ce qui concerne les marranes et les judaïsants. Pour ce travail, il faudrait tirer au clair et coordonner l'immense quantité de documents qui se trouvent amoncelés dans les archives d'Alcala de Henares et de Simancas et dans celles de plusieurs villes portugaises. Jusqu'ici on ne s'en est guère ou point du tout servi.

Il faut donc saluer les efforts des savants espagnols qui, comme l'infatigable P. Fidel Fita et l'aimable D. Ramon Santa Maria, ont mis au jour différents documents d'Alcala de Henares et d'ailleurs, et qui fournissent ainsi de précieux matériaux pour une histoire de l'Inquisition en général et des judaïsants en particulier.

Afin de pouvoir instruire convenablement contre les marranes accusés d'apostasie, les inquisiteurs devaient être au courant des prescriptions et des pratiques juives. Il y a quelques années, D. Ramon Santa Maria a publié le texte original[1] de ces « Cérémonies et rites usités chez les Juifs », qu'on remettait avec les « explications et significations » à tout inquisiteur qui entrait en fonctions. Il y est question des signes auxquels on reconnaît les marranes. La *Revue*[2] en a jadis donné une traduction; nous n'y reviendrons donc pas. Nous ne rappellerons qu'un point : l'un de ces

[1] *Boletin de la r. Academia*, XXII, 181 et suiv.
[2] *Revue*, XI, 96 et suiv.

Digitized by Google

signes est *las Hadas* : « La septième nuit après la naissance de l'enfant, ils mettent de l'eau dans un bassin avec de l'or, de l'argent, des perles, du blé, de l'avoine et autres choses, et ils lavent l'enfant dans cette eau en disant certaines paroles ; c'est ce qu'ils appellent *las Hadas* qu'ils font aux enfants[1] ». Que signifie *Hadas ?* C'est un mot espagnol dont le sens est « Parques ou destinée ». Les marranes, en gens superstitieux qu'ils étaient, voulaient, au moyen de cette pratique, prédéterminer le sort de l'enfant nouveau-né[2].

Les Juifs, convertis en apparence au christianisme, observaient rigoureusement le sabbat. L'*ani*, comme on dit dans les explications des cérémonies juives, constituait une autre signe. Cet *ani* se composait de *garbanços*, sorte de gros pois qu'on cultive beaucoup en Espagne, et qui entrent dans le mets national, *olla*, de haricots, de viande grasse et d'œufs durs ; « ce plat cuit de la nuit de vendredi à samedi et reste chaud dans sa marmite jusqu'au sabbat à midi ». La préparation de l'*ani*, comme on l'explique, formait partie intégrante de la fête du sabbat, « en souvenir de cette circonstance, que, lorsque les Juifs dans le désert conservaient de la manne d'un jour à l'autre, elle fourmillait de vers, sauf pour le cas du vendredi au samedi ». Cet ani, évidemment, c'est le fameux « Schalet », que Henri Heine appelait la « süsse Goetterspeise[3] ».

Les « Explications et significations[4] » données par un rabbin inconnu s'étendent aux fêtes juives : la Pâque, *Pascua de el Phase* (*Pesah*)[5], Souccot, avec une fidèle description de la cabane, « où les Juifs doivent prendre leurs repas durant sept jours », Rosch Haschana, *Pascua de el cuerno*, Yom Kippour, et Pourim, *Dia de estrellas*, où les Juifs ont l'habitude de faire l'aumône. Elles s'étendent encore à la *Halla*, à différentes prescriptions sur les aliments, à la coutume de bénir les enfants, de tourner le visage

[1] La septena noche de el nacimiento de la criatura ponen un bacin con agua, y hechan en él oro, plata, aljofar, trigo, cebada y otras cossas, y lavan alli las criaturas diciendo ciertas palabras ; y esto llaman « las Hadas » que hacen à las criaturas.

[2] *Boletin*, p. 183, il y a : « ayunan el ayuno de la reyna Ester que llaman el Perdemiento de la cassa sancta ». Après Ester il faut ajouter : « y el ayuno » ; le jeûne de la reine Esther et le jeûne qu'ils appellent perte ou ruine du sanctuaire (de Jérusalem). M. Gaullieur (*Revue*, XI, 97) pense « au jeûne de Hosanna Rabba que les Juifs étaient tenus d'observer le 21e jour du 7e mois. » Or, Hosanna Rabba n'est pas un jeûne, mais une demi-fête, où précisement il est défendu de jeûner.

[3] *Ani* ou *Anida*, « que quiere decir cossa caliente ». Cossa caliente est la traduction espagnole de חמין. Dans l'un des manuscrits sur les Cérémonies juives découverts par Is. Loeb, ce mets du sabbat est appelé *Adafina;* voir *Revue*, XVIII, 374, 381. Adafina et non Dafina (*Revue*, XVIII, 374, note 5), est un mot espagnol ; c'est un ragoût autrefois en usage parmi les Juifs d'Espagne.

[4] Declaraciones de las ceremonias (y) de los ritos judaycos declarados por cierto judio Rabbi, *Boletin*, p. 184 et s. Ce « judio Rabbi » était Mose Abenamias (Aben Namias) de Zamora ; voir *Boletin* XXIII, 429 et s.

[5] Phasa quiera decir Pascua ; il y a probablement dans le ms. Phesa.

Digitized by Google

vers le mur au moment de mourir, d'enterrer les ongles qui ont été coupés. A la fin, on explique la loi sur la *haliça*.

Cependant l'Inquisition ne s'établissait pas sans difficulté; elle rencontrait de vives résistances. Les marranes, demeurés attachés à la religion de leurs pères, jouissaient d'une grande estime à cause de leur fortune et des situations qu'ils occupaient. Beaucoup étaient alliés à de grandes familles chrétiennes; et des hommes de la plus haute noblesse, jusqu'à de puissants dignitaires de l'Eglise, tels que D. Francisco, évêque de Soria, D. Hernando de Talavera, confesseur de la reine Isabelle, Juan de Torquemada, le plus savant, mais en même temps le plus fanatique cardinal de son époque, et beaucoup d'autres étaient issus de ces unions; plus d'un inquisiteur descendait de Juifs convertis[1]. La plupart de ces descendants de Juifs voyaient avec horreur ce tribunal de la foi, dont l'autorité et la puissance étaient sans mesure.

Quand la nouvelle de l'établissement de l'Inquisition parvint à Séville, toute la ville fut en émoi. Les marranes Diego de Susan, qui avait une fortune de plus de 10 millions de maravédis, Manuel Sauli et Bartolome de Torralba, tous deux riches et considérés, convoquèrent une réunion. A cette réunion prirent part Pedro Fernandez Benedeva, père du chanoine de ce nom, Juan Fernandez Abolafia, connu pour sa science et qui avait la ferme des impôts royaux, Perote, fermier des salines, les échevins Pedro Cansino et Gabriel de Zamora et plusieurs autres personnalités. Ils examinèrent les voies et moyens propres à empêcher l'établissement de l'Inquisition, fût-ce par la force. Le complot fut découvert, et ce, par la faute de la fille dénaturée de Diego de Susan, qu'à cause de sa beauté on appelait la *fermosa fembre*, « la belle femme ». La fille de cet homme plusieurs fois millionnaire mourut dans la plus grande pauvreté. Au-dessus de la porte de la maison située dans la rue Ataud à Séville, où, en punition de ses péchés, elle finit ses jours, on avait, après sa mort, placé son crâne, ainsi qu'elle l'avait demandé[2].

C'est à Séville que furent établis le premier tribunal de l'Inquisi-

[1] Fernando de Pulgar, *De los claros Varones de España*, affirme, Tit. 23 : « D. Francisco obispo de Coria... era natural de la ciudad de Toledo. Sus abuelos fueron de linage de Judios ». Tit. 18 : « D. Juan de Torquemada... natural de la ciudad de Burgos. Sus abuelos fueron de linage de los Judios convertidos ». Juan de Torquemada étudia la théologie à Paris, et, de retour en Espagne, devint prieur de S. Pablo à Valladolid, puis prieur de S. Pedro Martyr à Tolède.

[2] D'après le ms. de la Colombina de Séville, *Relacion de la junta y conjuracion que hicieron en Sevilla los Judios conversos contra los Inquisidores* qu'utilisèrent D. Adolfo de Castro, mort récemment, dans sa *Historia de los Judios en España* (Cadix, 1847) et Kayserling, *Sephardim*, p. 102, que J. Amador de los Rios a reproduit plus au long dans sa *Historia de los Judios de España*, III, 247 et s.

Digitized by Google

tion et le premier bûcher. Diego de Susan, Abolafia et leurs compagnons furent les premiers à subir le supplice du feu ; ils moururent en Juifs croyants. Dès le début, il y eut à Séville plusieurs milliers de marranes qui furent brûlés. Albert Cansino, ambassadeur de Ferrare, écrivait le 19 juillet 1501 à son seigneur, le duc Hercule d'Este : « J'ai passé quelques jours à Séville et j'y ai vu brûler cinquante-quatre personnes, et parmi elles une jeune fille très belle, âgée de vingt-cinq ans ; elle était très instruite et versée dans la loi de Moïse, à laquelle elle était fermement attachée [1]. »

Dans la plupart des villes d'Andalousie, de Catalogne et d'Aragon, on ne voulait rien savoir de l'Inquisition et on voulait l'empêcher. A Cordoue, il y eut une vraie révolution. D'autres villes interdirent l'accès de leurs murs aux inquisiteurs. Les Aragonais voyaient dans l'institution de ce tribunal une usurpation sur leurs antiques privilèges et la ruine de leur antique liberté. Barcelone sentait le coup terrible que le Saint-Office allait porter à son commerce.

Comme à Séville, les marranes les plus puissants de Saragosse, les Sanchez, Santangel, Paternoy, etc., se réunirent pour empêcher l'établissement de l'Inquisition. Exaspérés, ils décidèrent le meurtre de l'inquisiteur Pedro d'Arbues. Un Français, Vidal, qui était au service d'un riche tanneur, le marrane Juan de Esperandeu, tua Pedro dans une église. La plupart des conjurés subirent le supplice du feu. L'un d'eux, Francisco de Santa Fé, assesseur du gouverneur d'Aragon, petit-fils de Hieronymo de Santa Fé (Josué Lorki), qui fit tant de mal à ses anciens coreligionnaires, se suicida en prison ; ses ossements furent brûlés [2].

Toute résistance contre l'Inquisition fut vaine. Onze tribunaux déployèrent bientôt leur cruelle activité. Des milliers et des milliers de marranes montèrent sur le bûcher [3].

En 1519, au moment de l'élection de Charles-Quint à l'empire, les marranes essayèrent d'enrayer la puissance de l'Inquisition. Charles-Quint, né dans les Pays-Bas, entouré d'étrangers, avait hautement irrité les Espagnols, pour avoir négligé ses pays de succession et par toute sa manière de règner. La Castille se révolta,

[1] *Document inédit concernant Vasco da Gama* (Paris, 1889), p. 36.

[2] Amador de los Rios, *l. c.*, III, 259 et s. ; H. Ch. Lea, *The martyrdom of S. Pedro Arbues* (New-York, 1889).

[3] Au commencement de 1490, on condamna à Valence « por la Ley de Moysen », le négociant Garcia Luis et Agnès, sa femme ; le procureur royal Juan Beltran, Francisco Franco et Catalina Beltran, le négociant Lucas Alegre, sa femme Isabelle et Ramon Alegre, le médecin maestre Peresla et le peintre Just. Destavilla. Tous étaient de Tortose. D'après les actes de l'Inquisition de Valence, actuellement aux archives d'Alcala de Henares.

Digitized by Google

ce fut le terrible soulèvement des communes. A leur tête était Tolède, la vieille capitale du royaume ; et c'était le jeune et audacieux D. Juan de Padilla qui dirigeait le mouvement. Il était fils de D. Pedro Lopez de Padilla, lequel, appartenant à une famille d'antique noblesse, avait épousé une fille du marrane D. Juan Pacheco. L'occasion était favorable pour les marranes, d'autant qu'on savait le pape Léon X hostile au jeune roi Charles et à son élection comme empereur. Ils saisirent l'occasion pour combattre énergiquement l'Inquisition.

Le chef véritable de l'insurrection était le trésorier Alfonso Gutierrez, marrane très riche qui soutint du mieux qu'il put la révolte des communes : sur un collier d'or il avança 1,000 ducats à D. Juan de Padilla. Il eut des intelligences avec nombre de coreligionnaires riches de Tolède et d'ailleurs, surtout avec les Zapatas, avec l'archidiacre Francisco Zapata, avec un frère du licencié Loarte (Duarte), médecin de son état, qui habitait à Medina del Campo ; il entra directement en relations avec eux ou par l'intermédiaire de Gonzalo de la Torre de Tolède. Il n'y en eut que fort peu à Tolède qui consentirent à des sacrifices d'argent. Ils tenaient leurs réunions à Medina del Rioseco ; y assistaient Alfonso Gutierrez et sa femme Marie, qui fut bientôt arrêtée par l'Inquisition de Valladolid, Garcia Alvarez de Tolède, surnommé « el Rico », le riche, Pedro Franco de Tolède[1], ami de Padilla, etc.

Que voulaient les marranes ? Les prisons de l'Inquisition devaient s'ouvrir et l'interrogatoire des témoins devant le tribunal être public[2]. Voilà ce qu'ils s'efforçaient d'obtenir du jeune empereur et de la curie. Gutierrez, au dire de sa femme, y dépensa plus de 12,000 ducats. Est-il vrai que Charles-Quint, à qui son maître Adrien d'Utrecht, professeur à l'université de Louvain, futur pape (Adrien VI), avait inspiré un puissant zèle pour la foi catholique, se montra disposé à conférer des privilèges aux marranes pour la somme de 80,000 couronnes d'or[3] ? Suivant la communication que l'empereur fit à son ambassadeur auprès de Léon X, ils lui avaient envoyé des délégués en Flandres, où il se trouvait alors, pour lui offrir « beaucoup d'argent », s'il voulait amoindrir la puissance de l'Office et ordonner que l'interrogatoire des témoins fût public[4].

[1] La famille Franco fournit parmi les premières victimes de l'Inquisition de Tolède, Gonçalez Franco et sa femme Maria Gonçalez, Arias Franco, Alvaro Franco, etc.

[2] ... que las carceles de la ynquisicion fuesen aviertas é los testigos publicos.

[3] Graetz, *Gesch. d. Juden*, IX, 246. Charles-Quint ne fut jamais l'élève du cardinal Ximenez.

[4] ... los conversos embiaron persones propias à flandes donde à la sazon estavamos... que nos ofrecieron mucho dinero por que consentiesemos que se quitase la

Digitized by Google

Afin de gagner la curie à la cause, Gutierrez dépêcha à ses frais et muni de ressources son neveu Louis (Juan) Gutierrez à Rome. Dans cette même ville, d'autres encore, comme Diego de las Casas, dont les parents et les frères étaient en partie tenus incarcérés pour hérésie, comme Bernaldino Diez, qui s'était échappé d'un tribunal et avait été brûlé en effigie, s'employaient en faveur de leur cause. Leurs efforts ne furent pas inutiles ; ils obtinrent un livret conforme à leurs vœux, que quelques-uns prétendirent avoir vu en traduction espagnole [1]. Afin d'en empêcher l'envoi ou plutôt la promulgation de Barcelone, l'empereur délégua auprès de Léon X en ambassade extraordinaire D. Lope Hurtado de Mendoza.

Dans une lettre datée du 23 septembre 1519 et envoyée de Barcelone, l'empereur donne à D. Lope Hurtado de Mendoza des instructions détaillées et précises [2]. Il a appris, dit-il, par quelques personnalités près de la cour papale, que le Saint-Père avait l'intention de publier une bulle, où il révoquerait les privilèges et certaines dispositions générales et particulières de l'Inquisition et apporterait d'importantes modifications à l'Office. Il avait déjà par son conseiller résidant à Rome, D. Geronimo de Vich, fait soumettre au pape un écrit, où il lui demandait de ne permettre aucune innovation. Cependant il n'avait jusqu'ici reçu aucune réponse ; il pensait donc que Sa Sainteté avait le dessein de faire paraître une bulle sur ce sujet. Dès lors, Mendoza devait présenter au pape les motifs qui déterminaient l'empereur à le prier de ne pas envoyer la bulle en question. Les inquisiteurs sont des hommes pieux et enflammés de zèle pour la justice ; le grand inquisiteur, le cardinal de Tortose (le précepteur de l'empereur Adrien) est un homme plus enclin à la clémence qu'à la sévérité. Toutes les plaintes portées contre l'Inquisition sont dénuées de fondement et partent de personnes qui ont intérêt à ruiner le Saint-Office.

Afin de convaincre Sa Sainteté de la nécessité de conserver l'Inquisition, l'ambassadeur lui apprendra que tout récemment on a découvert dans l'Aragon deux synagogues, dont longtemps on ignora l'existence, où les convertis se réunissaient à l'effet de suivre les pratiques juives et où un rabbin les instruisait dans la

ynquisicion ó à la menos se diese la publicacion de testigos é otros prerogativos à su proposito, est-il dit dans l'écrit impérial à D. Lope Hurtado de Mendoza sur lequel nous reviendrons.

[1] Voir *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXIII, 307-329.

[2] Cette instruction, ms. de la Bibliothèque de l'Académie de Madrid et dans les Archives de Simancas, a été publiée par M. Fidel Fita, dans le *Boletin*, XXXIII, 330-345.

Digitized by Google

doctrine de Moïse[1]. Il vaudrait mieux, par conséquent, étendre les privilèges du tribunal plutôt que de les suspendre. Mendoza ajoutera que les marranes, depuis l'établissement de l'Inquisition, ont employé tous les moyens pour l'enrayer ; qu'ils ont empêché dans plusieurs villes les inquisiteurs d'y pénétrer ; qu'à Saragosse les plus notables d'entre eux ont tué un inquisiteur dans l'église. Comme la violence ne leur a pas réussi, ils se sont plaints de la rigueur inouïe des inquisiteurs et ont offert aux rois catholiques et à d'autres personnages de grosses sommes d'argent, en vue d'abolir l'Inquisition ou, au moins, d'en affaiblir la puissance. Les démarches n'ayant pas obtenu plus de succès, ils ont couru à Rome se répandre en doléances contre l'Inquisition et promettent beaucoup d'argent. Il est constant que plus de douze cents de ces convertis se sont rendus à Rome et ont proclamé leur adhésion au judaïsme sous les yeux du pape Alexandre, que beaucoup sont allés dans les pays des infidèles et sont revenus au judaïsme et que leurs descendants vivent selon la loi de Moïse. Naguère encore, deux marranes, le père et le fils, ont quitté Séville pour Fez, et là sont retombés à leur religion première[2].

Des délégués des marranes se sont également présentés chez lui et se sont amèrement plaints de l'Inquisition et de ses ministres ; ils lui ont également offert de grosses sommes, comme déjà ils avaient offert au roi son grand-père 1,300,000 ducats, pour supprimer l'Office ; il n'est rien qu'ils n'aient tenté pour ruiner ce tribunal. Comme leurs tentatives ont été vaines, ils se sont adressés avec des plaintes fallacieuses à Sa Sainteté ; mais il ne faut pas plus les écouter que certains prélats d'Espagne et autres personnes mal informées ou égarées par la passion, qui ont écrit contre le Saint-Office et se sont tournées vers le pape. Enfin, Mendoza annoncera à Sa Sainteté que lui, l'empereur, le prie, en sa qualité de protecteur de la foi catholique, au cas improbable où la bulle aurait déjà été publiée, de l'annuler et de ne permettre aucune

[1] ... « Como despues que nos venimos à estos nuestros Reinos de la corona de Aragon se han descubierto en ellos dos sinnagogas, que mucho tiempo han estado ocultas, donde algunos desta generacion se juntavan à juydazar (judaïzar) con un Rabi que los instruya en la ley de Moysen. » *Boletin*, *l. c.*, 338.

[2] ... « Mas de dozientas personas desta progenie, que de aqua se havian ydo é absentado, publicamente y en presencia del papa Alexandre confesaron como havian side judios..., é otros muchos se pasaron à tierras de ynfieles, donde se tornaron judios ; que los que de ellos son vivos hoy dia biven en la ley de Moysen ; y sun agora hay nueva cierta de dos, padre et fijo, que de Sevilla se han pasado en Fez y tornadose judios. » *Boletin*, *l. c.*, 339. Ces deux marranes sont, comme le remarque P. Fidel Fita dans une note, Alvar Perez de Rosales et son fils Jacques Valera, conseiller du roi. Lors du soulèvement des communes ils revinrent en Espagne, et le samedi avant le dimanche des Rameaux, 23 mars 1521, ils durent monter sur le bucher à Séville.

Digitized by Google

espèce de modification relativement à l'Inquisition, et de continuer, comme chef de l'Eglise, ce que ses prédécesseurs ont commencé. Que si la bulle était partie et le pape se refusait à remplir les désirs de l'empereur, celui-ci n'en admettrait pas la publication et encore moins l'application dans ses royaumes. Mendoza demandera aussi au pape de ne plus tolérer à Rome les Diego de las Casas, Juan Gutierrez, Bernaldino Diez et consorts ; il lui demandera de les expulser et de les renvoyer comme sujets du roi d'Espagne dans les provinces d'où ils sont venus, afin que le bras de la justice se saisisse d'eux et les traite selon leur mérite.

Léon X accéda aux désirs de l'empereur, avec qui il se réconcilia. Il rendit le bref du 11 octobre 1529, et l'Inquisition poursuivit son œuvre.

L'insurrection des Communeros fut réprimée. D. Juan de Padilla fut vaincu le 23 avril 1521 à Villalar et décapité le lendemain.

Ainsi toutes les espérances des marranes se trouvaient anéanties.

M. Kayserling.

Digitized by Google

LA LUTTE DE R. NAFTALI COHEN

CONTRE HAYYOUN

(FIN [1])

APPENDICE

IV [a]

[Après le 21 octobre 1713] f. 111 *a*.

גברא דמרידה צבי, אריא ולביא עדיף מנביא, הוא ניהו אהובי מחותני נאמני הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי מופלג הדור פרי עץ הדר שם כבוד מוהר"ר צבי הירש נר"ו, הנה כבר כתבתי פעמי' רבות בדבר הבליעל המין האפיקורוס חויא חיוין שר"י שראוי לשרוף אותו ואת ספריו ואת כל המחזיקי' את ידיו, וכלם נלכדי' בחרם הגדול' ועתה בראותי מקצת רשעי עמנו מן הקוצי' והמוקצי' שבעם דבהפקרא ניחא להו, ומלעיבי' בדברי אלקי' חיי' בתתם יד למיני' ואפיקורסי' עמדתי ושנסתי את מתני בש"ק פ' נח לעליוני' נח להתחתוני' [2] ודרשתי בנהכ"נ שכל הקצין הגביר מהר"ר אליעזר ס"ל אשר היו שם בתוך העדה הקדושה הבאה לשמוע דברי אלקי' חיי' מפי כמה וכמה מנייני בעלי הוראה נוסף על הקבוץ הנבחר שקבצתי בשבת הנ"ל' והכרזתי בעצמי כההוא רוכל מאן בעי חיי מאן בעי חיי, והחרמתי את האיש הבליעל נחמיא חויא חיון שר"י ואת ספריו ואת כל הנלוי' אליו ואת כל מסעדיו ואת כל מחזיקיו ואקללם בה' ית' כ"פ [3] ואחרימם בחרם הגדול אשר לא נעשה בהם מכה גדולה כזו עד כה, וענו כל העם הנמצאי' במעמד ההוא הקדוש כיומא קדישא רבא ואמרו אמן אמן, ועתה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו [4], וידע רום פאר מעלתו הרמה כי כל היו' תהלתו בפי באמרי כי הוא בעל הקורדה שנכנס תחלה בעוביה, ישלם ה' פעלו וההי משכורתו שלמה מעם ה' אלקי

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 256.
[2] *Ber. Rabba*, 30, 5.
[3] כמה פעמים.
[4] *Baba Mecia*, 83 *b*.

Digitized by Google

ישראל לנטלו ולנשאו לכל ראש, וידבר עמי' תחתיו ויפ(ו)[ל] שונאיו לפניו, ובאבוד רשעי' רנה וישועה באהלי צדיקי' המחזיקי' בתורת ה' (אלקי) [אלה .l] המשפטי' והחוקי', עד נקוקי' יקי', ושלו' מאדון העולם ומנאמנו אהובו מחותנו נאמנו דשלו'[1] טב כל הימי' נפתלי הכהן :

V

[1 novembre 1713] f. 90 *b*.

הלצה כנהוג ע"ש הגאון מוהר"ר צבי נר"ו וחתנו חרב ר' ליב נר"ו, ברעסלא יו' ב' י"ב חשון תע"ד לפ"ק, הנה עתה הגיעני מכת' מחותנו הרב הגדול הנ"ל ושם נאמ' שלא השבתי דבר על בי' הכתבי אגרות טהורות מרום פאר מעלתו, אשר פליאה נשגבה בעיני להיות חשידנא בעיניו, אשר לא אחוס על כבוד חכמי' צדיק' שכמותו ירבו בישראל, אם חלילה על כבודו לא אחוס, וכי על כבוד שמים לא אחוס, הלא קנאת ה' צבאות תעשה זאת לבער קוצי' מן הכרם ולהחזיק דת אמונתנו עם ד' אלה הנקשרי' בעבותות האהבה באחדות ה' א' ושמו א', ומי כעמך ישראל גוי א' בארץ, והנה כתבתי שם אגרת תפארת ושלחתי ליד מעכ"ת, גם תכריך של כתבי' ושם נאמ' הכל מפורש בשום שכל לשרוף הבליעל וספריו והמחזיקי' את ידיו, וכלם הם נלכדי' בחרם הגדול, וצפיתי כעטלף לאור[2] אשר עד כה יהיו כל דברי, וכתבי מודפסי' ומפוזרי' ומפורדי' בכל תפוצות ישראל קהלות הקדושות למען יחזיקו בתורת ה' ושלא יביאו התועבה (דהיינו ספרי המין המפורסם נחמיה חוי"א חיו"ן שר"ו) הזאת אל ביתם, לקיי' אבד תאכדון, ובספרי המיני' אלו יהיו משיאי' בהם משואות מראש ספר הזה עד ראש הר אחר[3] עד שתהא שלהבת עולה מאליה, ומדורת אש מכסילי' הללו תהא נראית מקצה השמים עד קצהו, ולדעתי בודאי שלעת כזאת הגיעו לידו והם בדפוס לע"ע, ובקשתי לשלוח להספרדי' איזה מהם, גם פה ישלח איזה קונדרסי' נדפסי' מכל הגאוני' וגם אותם שלי, ואני בראותי מקצת רשעי עמינו מן הקוצי"ם והמוקצי"ם שבעם דבהפ(ריד)[קיר]א ניחא להו,[4] ומלעיבי' בדברי אלקי' חיו' בתתם יד למיני' ואפיקורסי' עמדתי ושכנתי את מתני בש"ק פ' נ"ח לעליוני' ונ"ח לתחתוני', ודרשתי בבהכנ של הקצין הגביר מוהר"ר אליעזר סג"ל, אשר היו שם בתוך העדה הקדושה הבאה לשמוע דברי אלקי' חיי' מפי כמה וכמה מנייני' בעלי הוראה, נוסף על הקיבוץ הנבחר שקבצתי בשבת הנ"ל והכרזתי בעצמי כהוא רוכל מאן בעי חיי מאן בעי חיי, והחרמתי את האיש הבליעל (נחמיא חוי"א חיו"י שר"ו) ואת ספריו ואת כל הנלוי' אליו ואת כל מסעדיו ואת כל מחזיקיו, ואקללם בה' יתעלה בד' ואחרימם בחרם הגדול אשר לא נעשה בהם מכה גדולה

[1] = דורש שלום.
[2] *Sanhédrin*, 98 *b*.
[3] Allusion à *Rosch ha-Schana*, II, 2.
[4] *Ketoubot*, 11 *a*.

Digitized by Google

כזו עד כה, וענו כל העם הנמצאי׳ במקום הקדוש ההוא וביומא דקדושה רבה ואמרו אמן, ועתה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו אם לא ישובו בתשובה מפורסמת ומעליא עפ״י ה׳ גאוני גדולי ישראל שיחמירו עליהם כדי לבער הכפירות והמינות והאפיקורסות מישראל, ואני מצדי לא יבצר מעשות הכל לכבוד הבורא יתעלה, וידע רום פאר מעלתו הרמה כי כל היום תהלתו בפי באמרי כי הוא בעל הקורה סנכנס תחלה בעובידה ישלם ה׳ פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה׳ אלקי ישראל לנטלו ולנשאו לכל ראש וידבר עמי׳ תחתיו ויפיל שונאיו לפניו ובאבוד רשעי׳ רנה וישועה באהלי צדיקי׳ המחזיקי׳ בתורת ה׳, אלה המשפטי׳ והחקי׳ עד נקוקי׳ יקיצו ושלו׳ מאדון העולם ומנאי אהובו נאמנו דש״ת כ״ד נפתלי הכהן :

VI

[1 décembre 1713].

ברעסלא יו׳ א׳ [ו׳] יג כסליו תע״ד שלמא רבא ונפישא לגברא רבא דחיל חטאין ופרישא וקדישא ה״ה אהובי ומחותני הרב הגאון הגדול מעוז ומגדול כסאו וכבודו עד למעלה ירום ויגדל המופלג בתורה ובחסידות נ״י ע״ה פ״ה כבוד שמו מפארי׳ מוהר״ר צבי הירש נר״ו יאיר זה כמשלש שבועות שקבלתי הס׳ המקולל המלא תוך ומרמה חה אשר כתבתי למחותני הגאון מהר״ר גבריאל נר״ו אבד ורמ״ם בקק״ ניקלשפו״רג והמדינה בדבר הס׳ של האיש חיוא חיון נחש הקדמוני שנשלח לידי ממחותנו הגאון המפורסם רמ״ם ואבד דקק״ אמשט״רדם כמוהר״ר צבי נר״ו הס׳ המקולל בא לידי אמנם צר לי על ביאתו שעברתי על לאו ולא תביא תועבה וכו׳ והנה מצאתי בו ככל הכתוב ומפורש בהעתק מחותננו הגאון הנז׳ ועוד רשעות וכפירות ואפיקורסות יות׳ ויות׳ והנה אני עד שני נטפל עם הגאון מחותננו אבד דקק״ אמשט״רדם הנ״ל אשר שם נפשו בכפו נגד ליצני הדור ואינו חס על כבודו נגד כבוד שמים כדי להעביר גלולי׳ מן הארץ, והכופר האפיקורס המין חה״ יש״ גרוע הוא מצדוק ובייתוס ומכת הקראי׳ אשר כל המיני׳ כרגע יאבדו, ואני הכהן אוציא שרץ זה בהמיינו[1] מבית הקדש לבית המוקד, לקיי׳ פסילי אלקיהם תשרפון באש בפרכום ובפומבי, ומאן דרגש ימלל[2] ואנכי אשיב לכל שואל, ומהראוי על כל יודע ה׳ וכ״ש חכם או רב לצאת חושי׳ ולהיות שולפי חרב מעל ירכו לבא לעזרת ה׳ בגבורי׳ כי היכי דלימטינהו שיבא מכשורא[3] ואני מבני לוי מוכן לאסיפה זו באומרי מי לה׳ אלי׳, אלה הדברים שכתבתי להאב״ד דק״ק ניקלשפור״ג ובחסד ה׳ בטחתי שחפץ ה׳ בידינו יצלח ושלו׳ מאהובו ומחותנו בשלו׳ טב כל הימי׳ נפתלי כהן כת׳ אחרון זה ראוי לחלקו ולהפיצו בישראל עם קדושו. נאם משה זעירא דירושלם תובב״ח אגיז יצו״.

[1] *Eroubin* 104 *b*.
[2] *Ber. Rabba*, 32, 8.
[3] *Horayot*, 3 *b*.

Digitized by Google

VII

[14 janvier 1714] f. 145*a*.

טופס מגוף הכת' העקרי של מ"ו אבד הישראלי מוהר"ר נפתלי הכהן.

ב(ער)[רע]סלא יו' א' ז"ך טבת שנת תע"ד לפ"ק. למאן דגברא רבא צבי ורגיג וחמיד, ריח ניחוח כעולת התמיד, דבק בה' כפתיל וצמיד, משפט הדת על תלו מעמיד, ה"ה אהובי מחותני הרב הגאון הגדול מעוז ומגדול, המופלא והמופלג בתורה ובחסידות, בנגלות ובסודות, נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מפארי', פרי קדש הלולי', מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר, ולחתנו ש"ב ומחותני הרב המופלא החריף הגדול כבוד מוהר"ר ליב נר"ר' וכאל"ש, הנה זה שבועות שתים אשר הגיעני מכת' פתוחי חותם דרום פאר מעלתו, הס' של האיש הבליעל חיו"א חיו"ן, אני משלחו עתה לק"ק ניק"ל שפור"ג ליד מחותנינו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו ואני על משמרתי אעמוד ככחי אז כחי עתה, ואף שהדפיס זה הבליעל יש"ו איזו קונטריס לגנות את החמדה ביופיה[1] אותי ואחוזת מריני הגאוני המופלג' נר"ר, מה לי לכלב המת הזה, ואבידה ירוק ירק ק"ו לשכינה[2], אשר חרף מערכות אלקי' חיי' לעקור ביצת שורש ויסוד אמונתנו ותורתנו הקדושה ומלעיג על דברי חז"ל, ומה יעשה אנוש כערכי די לעבד להיות כרבו[3], ומי שיתבע עלבון האמונה ותורתנו הקדושה הוא יתבע את הכל, וזה הרשע י"ש הוציא שם רע על הזוהר הקדוש לתלות עצמו בדברי רשב"י ובשאט בנפש מחליף א' באחד ומוציא לעז על אותו צדיק, אוי ל(נ)ו מיום הדין אוי ל(נ)ו מיום התוכחה, ואשר כת' והדפיס בלשונו הסרוח איש מדון לץ רע ובליעל, שהייתי בן כרך ונעשיתי בן כפר[4], אם אמנם עדיין אני בן כרך דתני הלכתא ספרא וספרי וכולא תלמודא בע"פ, עכ"ז יפה דבר בזה, שנעשיתי בן כפר כהרואה מראות אלקי' על נהר כבר בשכבר הידה לעולמי' בנימוסי' שלנו אין לנו אלא אל א' ותורה א' וכהן א', לא כן חדשי' מקרוב באו איש עתי יזבח לשדי' לא אלקי' אינו בן כרך ולא בן כפר רק כופר בעיקר, והאי סמיא דטעי באורחא[5] כבר הוכרז עליו ברקיע דאין לו חלק לעה"ב, להיות חוטא ומחטיא, ומ"ש שהוצאתי דבה עליו וכל דברי הם שקרי' נגדו, חלילה וחס לזרעיה דאבא[6] להוציא דבר שקר מפי, והנני מקבל עלי בכל החרמות ושבועות ובחלק לעה"ב, שאין שום נפתל ועקש ושקר בדברי אשר כתבתי באגרת הראשונה על הבליעל ההוא וכהנה וכהנה הוסיף להרע, אשר לא כתבתי דברי הבליו ורשעותיו שלא לחלל ש"ש, אוי לאותו רשע שאמ' שהוריד את

[1] *Sanhédrin*, 92 *b*.
[2] *Baba Kamma*, 25 *a*.
[3] *Berachot*, 58 *b*.
[4] *Hag.*, 13 *b*.
[5] *Guittin*, 68 *b*.
[6] *Kiddouschin*, 44 *b*.

Digitized by Google

השכינה עם כל פמליא של מעלה, והוא הטפה סרוחה יושב בצדו השמאלית, והרבה הדברי' כהנה אשר לא ניתן אוזן לשמוע ק"ו לכתו', ושיש לו כח לברוא עולמות ויש לו מכת' אליהו הנביא, וכהנה רבות אוי לו ולנשמתו, ובדבר הקמיע שכת' הבליעל טול קורדי[1], אוי לו בן חפר עפר ואפר, כי זה הרשע מטעה את הבריות כאשר ראיתי קמיעות והיו כלם מלאי' דיוטות של דיו, וכמה חותמות של כוכבי לכת ורק שם טומאה א' נמצא שהיה כתוב באמצע הקמיע אשר הם בשפי' גמורי', כי יש תחת ידי ס' א' בפת' נק' שאריה יוסף, ומביא כל אלו החותמות והפעולות וכת' בצלם שכל אלו כשפי' גמורי' והמתעסק בהם אין לו חלק לעה"ב, ומופרש מעדת ישראל כאשר הפליג שם מזה הענין, ואף בכשפיו לא ידע מאומה אשר בעבורו וכיוצא בו היו הסנהדרין מוכרחי' ללמוד כשפי' כדי לדון אנשי תחבולות רשע כמוהו ולהעביר גלולי' מן הארץ, ואין פונה זה הרשע י"ש כ"א להטעות את ישראל ולגנוב ג' לבבות[2] ולמלאות אמתחתו חמס וגזל, וכאשר הוכחתיו על פניו בפשותו עוכל בפיו אשר לא כדת השיב לי בדרך צחוק והיתול אין זה חנופה כ"א להוציא ממון, ואינני רוצה לפרט כל שיחתו מפני ח"ה[3] הנורא, והיה מתווכח עמי בנדון הקמיעות הנכתבי' עפ"י הכרח גדול לקיום נפש, והנה הבליעל הזה הוא מוחרם ומנודה מאירר ומקולל ומשומד בכל החרמות שבעולם הוא וספרו מפי י' גאוני' רבני' מופלגי' מפורסמי' מכמה מדינות אשר אין שום גדול מהם בחכמה ובמנין וכל א' מהרבני' יש לו אחוזה מרעיו ב"ד הצדק וכמה וכמה מופלגי' בתורה המסכימי' עמהם, כאשר עשיתי גם אני פה שאספתי ט"ו אנשי' רבני' לומדי' מופלגי' דייני' מובהקי' היו באותה עצה ונתוועדו יחד, וכלם פה א' ענו ואמרו להכריח את האיש הבליעל הזה מכלל עדת ישראל, צא יאמר לו צואה רותחת דינא דהאי גברא רשיעא אשר עדיין מליג ומליב במלאכי אלקי' שכת' בלשונו הסרוח על הגאון מנטובה, ועל מחותנו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו, תואר והדר לו כמלאך אלקי', וכל באי עולם יעידון ויגידון על צדקתם ואמונתם, וזה הבליעל י"ש מכחיש את הידוע והמפורסמות שאינן צריכין ראיה וכותב גם נגדם אדרבא[4], אוי לו כי אין הרופה למכתו ואוי לנשמתו, ומי גרע חרם הגאוני' ה"ר, ממה שעשו השבטי' שאף השכינה הסכימה עמהם, ומי עדיף הוא מר' אליעזר הגדול[5] אשר הוכיח מהחרוב ומאמרת המים וכותלי בית המדרש ובבת קול ולא השגיחו וברכוהו, ונהג נזיפות בנפשו וזה הבליעל לא קם ולא זע, רק קם בחוצפא, ומוסיף חטא על פשע כפעם בפעם, ועתה יאמנו דברי בעיני כל רואה, כי עיינתי בספרו מאד ובכל דברי כפירות שלו טעם הכפירה ההיא רוצה לתרץ איזה קושיא שהקשו הראשוני' וזה בעזות פניו רוצה לתרץ ועדיין במקומה עומדת, אלא שהוא מחדש כפירה

[1] *Baba Batra*, 75 *b*.
[2] *Sota*, 1, 8.
[3] = חלול השם.
[4] *Moëd Katan*, 17 *a*, comp. Kaufmann, dans *Zunz-Zubelschrift*, p. 149, note 28.
[5] *Baba Mecia*, 59 *b*.

Digitized by Google

חדשה באחדות והקושי נשארת במקומה, ומה יתרון לבעל הלשון, ומה אהני רמאה ברמאותיה וזייפנא בזייפנותיה[1] רק למרוד בקונו, כי לא גמר ולא ידע ואינו יודע לעשות שום דבר ומתפאר בדברי שקר כאשר יתפאר הגרזן על החוצב ומזיד גמור הוא לכפור באל א' יחיד ומיוחד בתכלית האחדות, וכבר נלכד במצודת החרם מהרבני' שבא"י וסביבותיה, וגם העיד פה ברבי' איש (תושב)[חשוב] וישר מאנשי ירושלם אשר נמצא בארץ מצרים בהיות הבליעל הזה גם הוא שם, מתארח אצל הגביר המפורסם הח' השלם ר' זכריה גאטיניו ושם בביתו היה דר איש חשוב מאד ת"ח נק' ר' ישראל לובלינר, שמעידין עליו שהוא גדול בתורה ובחסידות והיה לן בחדר א' עם הבליעל הזה, והבליעל הלז היה עושה כל הלילה בחריקת שפתיו כמכה בחליל כדרך הליצי' להתעסק עם השדי' כל הלילה, כי כן דרך המתעסקי' עם השדי' והיה זה ר' ישראל מוטל באימה ופחד כמעט לא קם בו רוח עד שהאיר היום וקם בבהלה וגלה הדברי' בפני בעל הבית שלו הגביר הנ"ל והוציאו מביתו לאמ' צא איש הדמי' צא מכשף ולא תטמא את ביתי ונחלתי, ושמעתי שמתפאר בעצמו לאמ' שאיזה רבנים כתבו בסתר שלא לחוש לחרמות אלו, על כן אני מזהיר לכל העולם בל יאמינו לדברי השקרן הלז כי מי הוא זה ואיזה הוא שימלא לבו לעשות כן, ואחרי ראותי את הס' המקולל ואגרת של ספרדי' מאמשטרד"ם, ומה שהוסיף התועב להדפיס שנית, מחזיק אני את החרמות הראשוני' וכל החרמות והחומרות שהוסיפו אחריהם הגאוני' הרבני' מאיטלי"ה ה"י והס' ההוא עם כל אלה מה שהדפיס אחריו יאובד מן העולם, והקונה והמחזיקם אותם בביתם מוחרמי' כמוהו, והמדפיסי' דברי חלומותיו ועניניו בנקודו' על השמות או על התיבות בכת' הליצי' לבזות ת"ח הם מוחרמי' ומנודי' בכל החומרות כמוה, אף שאני איני משגיח בעניניו והבליו כי אני קורא לו נובח בשמו[2] להיות מנבח ככלב ששב על קיאו אך אני חס על כבוד הגאוני' המופלגי' המפורסמי' לתבוע ביקרם, וזה הבליעל קי' ליה בדרבא מיניה וענשו חרוץ עד עולם וגדרנא דלא טייזין שתא בציר משני[3], ומעיד אני עליו שמי' וארץ אשר כל דברי הם באמת וצדק, בלי סדק, רק להחזיק בדק, הלא כל העולם מכירין אותי ושיחי שאין דרכי להזיק נזק, רק להטות אזני לדבר אמת, וכן הוא אופן למודי לא להתגדל ולהתגדר חלילה, ולמה ישתנה טעמי עתה, אם לא כי קנאת ה' צבאות תעשה זאת, הביטו כל ישראל ענייני מרמה שלו ועצת מרעי' ששולח ספרו הקטן לעיין בו אבל לא ספרו הגדול, בי שם הפקיר עצמו מכל וכל, בכתבו על קרן שור המועד שאין לו חלק באלקי ישראל, והמעיין בו ימצא הכפירות ויקרע בגדיו לשנים קרעים, וטמא טמא יקראוהו, בהא נחיתנא ובהא סליקנא השתרבב לשון הבליעל עד טיבורו[4], בקרוב תהא מפלתו, באסכרה תהא מיתתו[5], וקבורת חמור

[1] *Aboda Zara*, 11 *b*.
[2] Nombres, xxxii, 42.
[3] *Aboda Zara*, 26 *a*.
[4] *Sota*, 35 *a*.
[5] *Berachot*, 8 *a*.

Digitized by Google

תהא קבורתו, ולא יכופר עוונו אף כי ישוב אל אדמתו, ויחולו עליו כל האלות הכתובי' בת"כ[1] ובמשנה התורה, וכל החרמות הגאוני' ככל החומרות ידבקו בו עד עולם והנחש מכרך[2] על צוארו עד רדתו, עד כי ישוב בתשובה שלימה לקדש את ה' הגדול להודות על האמת תחת אשר חרף אמונתו ויקודש ש"ש תחת אשר חלל בריתו, אלה דברי הברית אש דת אשר כרתי עם אוהבי ה' המה הגאוני' הרבני' המפורסמי' המקנאי' קנאת ה' צבאות וברית [כרתי] בכרת דשני ובכרת דיומי[3] לאויבי ה' כי יחללוהו לס' למען דעת כי אני ה' בקרב הארץ לפ"ק, אנכי עפר ואפר, מרי' קול כשופר נמשלתי לבן כפר, ובאתי במגילת ספר להיות לאות ולמשמרת לבני מרי אנשי דופי וחפר יותן פיהם בעפר כ"ד נפתלי הכהן:

VIII

[14 janvier 1715] f. 135 *b*.

שלו' רב וישע יקרב לאהובי אדו' הרב הגדול המופלג כמוהר"ר יהודה בריאל נר"ו, באשר הכת' הזה בא מחדש מהגאון מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו, ויש בו כמה דברי' שלא לצורך כבודו כי רב הוא, לכן יהיה עיני מעכ"ת פקוחות לפרסם מתוכה הדברי' העיקרי' שאנו צריכין להם לשבר מלתעות החצופי' הללו ולהמשיך עמה את לב המאחרין לבוא לא זולת, להיותי טרוד לכתו' לכל ערי טורקי"א מהכחשת הכתבי' שנמסרו לידם, ושעדיין במרדן הם עומדי', לכן לא אוכל להאריך ויספיק בכת' זה שכת' הגאון שיש בו די והותר אם המאחרין הללו ירצו להתאחד עם אדו' בכל הכתו' לשעבר, טופס אגרתו הכללית שכת' כדי שיבואו כלם על החתום, אם ירצה לשלחה ימהר לעשותו כי על כל פני' בדעת הגאון מוהר"ר צבי נר"ו להדפיס את כל הנמצא בידינו לפי שעה, ובכן אצא לשלו' ואקוד ואשתחוה לאדו', נאם משה זעירא דירושלים תוב"ב חאגיז יו' ו' בס' ואל הזקני' אמר וגו'[4]:

ברעסלא יו' א' ז"ך טבת תע"ד לפ"ק, הנה זה שבועות שתים אשר הגיעני מכת' פתוחי חותם דרום פאר מעלתו, ושם נאמ' שדעת רום מעלתו לעקור משם ולצאת מן המקו' ההוא עם כל אשר לו, ונצטערתי עד מאד על גלות ת"ח כמותו החרש והמסגר, ועתה בהגיע לי אגרת השנית אשר כבר עשה מעשה, ושלח את אשתו ובני ביתו משם, ונתוסף צער על צערי כי לא הודיעני אנה יפנה, וה' יצליח דרכו כי לא ימנע טוב להולכי' בתמי' בשגם אשר גוו נתן למכי' בעבור קדושת שמו הגדול ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ואנה יפנה ובאיזה מקו' יתקע אהל אפדנו ומהותו ומוצאו ומובאו הכל יודיעני מעכ"ת הרמה, הס' שכל

[1] = בתורת כהנים.
[2] *Sabbat*, 110 *a*. נחש = נדוי חרם שמתא.
[3] *Moëd Katan*, 28 *a*.
[4] 9 février 1714.

Digitized by Google

האיש הבליעל חיו"א חיון שר"י אני משלחו עתה לק"ק ניקל"שפורג ליד מחותננו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו, ואני על משמרתי אעמוד ככחי אז כחי עתה, ואף שהדפיס זה הבליעל יש"ו איזה קונטריס לגעת את החמדה ביופיה אותי ואחיזת מרעי הגאוני' המופלגי' נר"ו מה לי לכלב המת הזה, ואביה ירוק ירק ק"ו לשכינה, אשר חרף מערכות אלקי' חיי' לעקור בצה שורש ויסוד אמונתנו ותורתנו הקדושה ומלעיג על דברי חז"ל, ומה יעשה אנוש כערכי דר לעבד להיות כרבו, ומי שיתבע עלבון האמונה ותורתו הקדושה הוא יתבע את הכל, וזה הרשע יש"ו הוציא שם רע על הזוהר הקדוש לתלות עצמו בדברי רשב"י ובשאט בנפש מחליף א' באחר ומוציא לעז על אותו צדיק אוי לו מיו' הדין, אוי לו מיו' התוכחה, ואשר כת' עלי והדפיס בלשונו הסרוח איש ריב ומדון לץ רע ובליעל, שהייתי בן כרך ונעשיתי בן כפר, אם עדיין אני בן כרך דכרך ותני הלכתא ספרא וספרי וכולא תלמודא בע"ה ית', עם כל זה יפה דבר בזה שנעשיתי בן כפר כהרואה מראות אלקי' על נהר כבר, בשכבר הידה לעולמי' בנמוסיא שלנו אין לנו אלא אל א' ותורה א' וכהן א', לא כן חדשי' מקרוב באו איש עתי יזבח לשדי' לא אלקי' אינו בן כרך ולא בן כפר רק כופר בעיקר, והאר. סמיא דטעי באורחא כבר הוכרז עליו ברקיע דאין לו חלק לעה"ב להיותו חוטא ומחטיא, ומ"ש שהוצאתי דבה עליו וכל דברי הם שקרי' נגדו, חלילה וחס לזרעיה דאבא להוציא דבר שקר מפי, והנני מקבל עלי בכל החרמות ושבועות ובחלק לעה"ב, שאין שום נפתל ועקש ושקר בדברי אשר כתבתי באגרתי הראשונה על הבליעל הזה, וכהנה וכהנה הוכיח להרע, אשר לא כתבתי דברי הבליו ורשעותיו שלא לחלל ש"ש, אוי לאותו רשע שאמ' שהוריד את השכינה עם כל פמליא של מעלה. והוא הטיפה סרוחה ישב בצד השכינה למעלה ממ"ט[1] שר הפני', ומט"ט ישב בצדו השמאלית והרבה הדברי' כהנה וכהנה, אשר לא ניתן אוזן לשמוע ק"ו לכתוב, ושיש לו כח לברוא עולמות ויש לו מכת' מאליהו הנביא וכהנה רבות, אוי לו ולנשמתו. ובדבר הקמיע שכת' הבליעל טול קורה. אוי לו בן חפר עפר ואפר, כי זה הרשע מטעה את הבריות כאשר ראיתי קמיעות, והיו כולם מלאי' דיוטות של דיו וכמה חותמות של כוכבי לכת ורק שם טומאה א' נמצא שהיה כתו' באמצע הקמיע אשר הם כשפי' גמורי', כי יש תחת ידי כ' א' בכת' נק' שארית יוסף ומביא כל אלו החותמות והפעולות וכת' בצדם שכל אלו הם כשפי' גמורי והמתעסק בהם אין לו חלק לעה"ב ומופרש מעדת ישראל כאשר הפליג שם מזה הענין, ואף בכשפיו לא ידע מאומה אשר בעבורו וכיוצא בו היו סנהדרין מוכרחי' ללמוד כשפי' כדי לדון אנשי תחבולות רשע כמוהו ולהעביר גלולי' מן הארץ, ואין כונת זה הרשע י"ש כ"א להטעות את ישראל ולגנוב ג' לבבות ולמלאות אמתחתו חמס וגזל, וכאשר הוכחתיו על פניו בעשותו עול בפיו אשר לא כדת, השיב לי בדרך צחוק והיתול אין זה חנופה כ"א החבולה להוציא ממון, ואינני רוצה לפרש כל שיחתו מפני ח"ה הנורא, והוא מתוכח עמי

[1] = מטטרון.

בנרון הקמיעות הקדושי' הנכתבי' עפ"י הכרח גדול לקיום נפש, והנה הבליעל הזה הוא מוחרם ומנודה מאורר ומקולל ומשומד בכל החרמות שבעולם הוא וספרו מפי ר' גאוני' רבני' מופלגי' מפורסמי' מכמה מדינות אשר אין שום אדם גדול מהם בחכמה ובמנין, וכל א' מהרבני' יש לו אחוזת מרגיו ב"ד הצדק וכמה מופלגי' בתורה מסכימי' עמהם כאשר עשיתי גם אני פה שאספתי ט"ו אנשי' רבני' לומדי' מופלגי', וגם בק"ק ליסא קהלה מפוארה ומפורסמת גדולי' חקרי לב ל' מופלגי' דייני' מובהקי' היו באותה עצה ונתוועדו יחד, וכלם פה א' ענו ואמרו להכריח את האיש הבליעל הזה מכלל עדת ישראל צא יאמר לו צואה רותחת דינא דהאי גברא רשיעא אשר עדין מלעיג ומלעיב במלאכי אלקי' שכת' בלשונו הסרוח על הגאון ממנטוב"ה ועל מחותנו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו, תואר והדר לו כמלאך אלקי' וכל באי עולם יעידון יגידון צדקתם ואמונתם, וזה הבליעל י"ש מכחיש את הידוע והמפורסמות שאינן צריכי' ראיה, וכות' גם נגדם אדרבה, אוי לו כי אין תרופה למכתו ואוי לנשמתו, ומי גרע חרם הגאוני' הרבני' ה"י ממה שעשו השבטי' שאף השכינה הסכימה עמהם, ומי עדיף הוא מר' אליעזר הגדול אשר הוכיח מהחרוב ומאמת המים ומכותלי בית המדרש ובבת קול ולא השגיחו וברכוהו, ונהג נזיפות בנפשו, וזה הבליעל לא קם ולא זע רק קם בחוצפה והוכיף חטא על פשע כפעם בפעם, ועתה יאמנו דברי בעיני כל רואה, כי עיינתי בספרו מאד ובכל דברי כפירות שלו טעם הכפירה ההיא רוצה לתרץ איזה קושיא שהקשו הראשוני' וזה העזות פני' רוצה לתרץ ועדיין הקושייא במקומה עומדת, אלא שהוא מחדש כפירה חדשה באחדות והקושיא נשארת במקומה, ומה יתרון לבעל הלשון ומה אהנא רמאה ברמאותיה וזייפא בזייפנותיה רק למרוד בקונו כי לא גמר ולא ידע, ואינו יודע לעשות שום דבר ומתפאר בדברי שקר כאשר יתפאר הגרזן על החוצב, ומזיד גמור הוא לכפור באל א' יחיד ומיוחד בתכלית האחדות וכבר נלכד במצודות החרם מהחכמי' שבא"י וסביבותיה, וגם העיד פה ברבי' איש חשוב וישר מאנשי ירושלם אשר נמצא בארץ מצרי' בהיות הבליעל הזה גם הוא שם, מתארח אצל הגביר המפורסם המובהק ח' ר' זכריה, ושם בביתו הידה דר איש חשוב מאד ת"ח נק' ר' ישראל לובלינר שמעידין עליו שהוא גדול בתורה ובחסידות והידה לן בחדר א' עם הבליעל הזה, והבליעל הלז הידה עושה כל הלילה בחריקת שפתיו כמכה בחליל כדרך הלצי' להתעסק עם השדי' כל הלילה, כי כן דרך המתעסקי' עם השדי' והידה זה ר' ישראל מוטל באימה ופחד כמעט לא קם בו רוח עד שהאיר היום וקם בבהלה וגילה הדברי' בפני בעל הבית שלו הגביר הנ"ל, והוציאו מביתו לאמר צא איש הדמי' צא מכשף ולא תטמא את ביתי ונחלתי, ושמעתי שמתפאר בעצמו לאמר שאיזה רבני' כתבו בסתר שלא לחוש לחרמות אלו, על כן אני מזהיר לכל העולם לבל יאמינו לדברי השקרן הלז, כי מי הוא זה ואיזה הוא שימלא לבו לעשות כן, ואחרי ראותי את הס' המקולל ואגרת של ספרדי' מאמשטרדם ובמה שהוסיף התועב להדפיס שנית,

Digitized by Google

מחזיק אני את החרמות הראשוני׳, וכל החרמות והחומרות שהוסיפו אחריהם הרבני׳ הגאוני׳ חכמי איטלי״ה ה״ר, והס׳ ההוא עם כל מה שהדפיס אחריו יאבד מן העולם, והקונה ומחזיקי׳ בביתם אותם מוחרמי׳ כמוהו, והמדפיסי׳ דברי חכומותיו ועניניו בנקודי׳ על התיבות כות הלצי׳ לבזות ת״ח הם מוחרמי׳ ומנודי׳ בכל החומרות כמוהו, אף שאני איני משגיח בעניניו והבליו כי אני קורא לו נובח בשמו להיות מנבח ككלב שב על קיאו, אך אני חס על כבוד הגאוני׳ המופלגי׳ המפורסמי׳ להבוע ביקרם וזה הבליעל קי׳ ליה בדרבא מיניה, ועגשו חרוץ עד עולם, וגדרנא דלא טייזין שהא בציר משני, ומעיד אני עלי שמי׳ וארץ אשר כל דברי הם באמת וצדק, בלי סדק, רק להחזיק בדק, הלא כל העולם מכירין אותי ושיחי שאין דרכי להזיק נזק, רק להטות אזני לדבר אמת, וכן הוא אופן לימודי לא להתגדל ולתגדר חלילה, ולמה ישתנה טעמי עתה, אם לא כי קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת, הביטו כל ישראל עניני מרמה שלו ועצת מרעי׳, ששלח ספרו הקטן לעיין בו אבל לא ספרו הגדול, כי שם הפקיר עצמו מכל וכל בכתבו על קרן שור המועד שאין לו חלק באלקי ישראל, והמעיין בו ימצא הכפירות שקרע בגדיו לשנים קרעי׳. וטמא טמא יקראוהו, בהא נחיתנא ובהא סליקנא תשתרבב לשון הבליעל עד טיבורו, בקרוב תהא מפלתו, באסכרה תהא מיתתו, וקבורת חמור תהא קבורתו, ולא יכופר עונו, אף כי ישוב אל אדמתו, ויחולו עליו כל האלות הכתובות בתורת כהני׳ ובמשנה התורה, וכל החרמות הגאוני׳ וכל החומרות ידבקו בו עד עולם, והנחש מכרך על צוארו עד רדתו, עד כי ישוב בתשובה שלימה לקדש את שמו הגדול להודות על חאמת תחת אשר חירף אמונתו, ויקודש ש״ש תחת אשר חלל בריתו, אלה דברי הברית אש דת אשר כרתי עם אוהבי ה׳ המה הגאוני׳ הרבני׳ המפורסמי׳ המקנאי׳ קנת ה׳ צבאות וברית כרתי בכרת דשני ובכרת דיומי לאויבי ה׳ כי יחללוהו כס׳ למען תד״ע כי אני ה׳ בקרב הארץ לפ״ק, אנכי עפר ואפר, מרי׳ קול כשופר, נמשלתי לבן כפר, באתי במגילת ספר, להיות לאות ולמשמרת לבני מרי אנשי דופי וחפר, יותן פיהם בעפר, ה״ה המעתיר נפתלי הכהן :

JOSEPH IBN DANON DE BELGRADE

La chute de la domination turque en Hongrie, à la fin du XVIIe siècle, causa la ruine d'un grand nombre de communautés juives des plus considérables. Les florissantes colonies juives qui s'étaient développées dans le Sud-Est de l'Europe pendant les cent cinquante ans de la domination turque furent, pour ainsi dire, balayées du sol lors de l'effondrement de cette puissance. Les incidents les plus mémorables de cette période de souffrances furent la destruction par le feu des communautés d'Ofen et de Belgrade. Lorsque le croissant fut abaissé de la citadelle d'Ofen, le 2 septembre 1686, l'heure de la mort sonna pour une des communautés juives les plus importantes et les plus célèbres [1]. Deux ans après, les scènes d'horreur d'Ofen se renouvelèrent dans les murs de Belgrade. Le 6 septembre 1688, lorsque le prince-électeur Max-Emmanuel prit cette ville d'assaut, après un siège de trois semaines, qui fit un nombre terrible de victimes, la communauté juive, qui avait prospéré sous la domination turque, fut également écrasée par le vainqueur. Les habitants juifs furent emmenés comme butin de guerre par la soldatesque, avide de toucher des rançons. Les paisibles habitants de la communauté de Belgrade furent transportés dans les contrées les plus éloignées.

Parmi ces martyrs, il n'en est pas un que nous puissions mieux suivre dans ses pérégrinations que Joseph ibn Danon, réfugié de Belgrade à Londres. Il est comme le type des figures de cette époque et mérite que nous lui consacrions encore une étude, après celle de M. Elkan N. Adler, qui le premier a appelé sur lui l'attention des historiens des Juifs anglais [2].

Membre de la famille Ibn Danon fixée à Belgrade depuis des générations, enfant unique, Joseph [3], fils de Jacob b. Moïse ibn Danon,

[1] Cf. Kaufmann, *Die Erstürmung Ofens* (*Megilla Ofen*). Trèves, 1895.
[2] *Jewish Chronicle*, 28 juin 1895, p. 20.
[3] פליטת בית יהודה, n° 18, nomme Isaac ibn Danon. Un Joseph b. Moïse ibn

Digitized by Google

reçut une éducation fort soignée, conforme à l'idéal des pieux Sefardim. L'acquisition d'un savoir rabbinique très étendu, la maîtrise dans l'usage et même l'abus de la langue hébraïque, tel est le but qui stimula le zèle et l'activité du jeune homme. Ayant suivi dès sa tendre enfance l'enseignement de R. Joseph Almosnino, le jeune Ibn Danon devint l'ami et le secrétaire intime du célèbre rabbin de Belgrade [1].

L'étude du Talmud avait depuis longtemps, grâce à des maîtres célèbres, un foyer dans la communauté. Enfin, R. Simha b. Ephraïm Hacohen, si renommé, malgré sa jeunesse, pour son caractère ainsi que par un ouvrage reconnu comme classique, avait donné de l'éclat au rabbinat de cette ville. En l'an 1661, la communauté d'Ofen l'avait appelé à la tête de son rabbinat. Mais deux mois après son entrée en fonctions, R. Simha s'en revint à Belgrade [2]. Il était devenu, par son mariage, le parent de plusieurs membres de la communauté d'Ofen, où, peu d'années avant son arrivée, il avait été décidé qu'un rabbin ayant des parents dans la localité ne pourrait être élu. Il semble que son séjour à Belgrade ne fut pas bien long. Il y mourut probablement en 1664, à l'âge de quarante-quatre ans [3]. Du moins, nous voyons à cette date son gendre et disciple Joseph, fils d'Isaac Almosnino de Jérusalem, mari de sa fille Léa et neveu du prédécesseur de R. Simha, Juda Lerma, lui succéder à la tête du corps rabbinique de Belgrade.

Joseph n'avait que vingt-deux ans lorsqu'il occupa ce poste si honorable [4]. Peut-être fut-ce son jeune âge qui lui attira des inimitiés et des persécutions au sujet de ces fonctions si enviées. Ces vexations paraissent établies par le fait qu'on prit prétexte d'un de ses sermons pour le menacer de l'interdit.

Cette attaque venait vraisemblablement d'un savant. Almosnino sacrifia sans doute au système des interprétations originales et

Danon de Coïmbre, disciple d'Isaac Aboab, composa, lors de l'expulsion des Juifs du Portugal, un traité de méthodologie talmudique, à Fez. Voir mss. d'Oxford, n° 850. Joseph b. Jacob b. ibn Danon vécut en 1615-1625, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 295.

[1] D'après la préface du manuscrit des שלמה שריגים, qui m'a été obligeamment prêté par Ascher J. Meyer et que je publie dans l'appendice.

[2] Cf. שער אפרים, n° 67, f° 43 *b* : אשר החזיק הרב הנז' בק"ק בודון ברבנות שלו ערך שני חדשי'.

[3] Il résulte du מגן אברהם, de Daniel Estrosa, n° 73, comme M. le rabbin Alexandre Büchler me l'a montré, que R. Simha était né en 1620. David Conforte, קורא הדורות, éd. D. Cassel, f. 51 *b*, rapporte explicitement : ולא האריך ימים ולא בא לכלל זקנה.

[4] Ibn Danon dit que Almosnino présida pendant vingt-quatre ans le rabbinat de Belgrade. Joseph rapporte, dans ses Consult., n° 54, f° 111 *a*, que dans son enfance il était déjà le disciple de R. Simha, שבהיותי נער קטן למדתי בבית מדרשו של הרב מה' חמי ז"ל.

Digitized by Google

parfois même forcées de l'Ecriture sainte et se laissa aller quelquefois à des hardiesses inouïes. Mais un jour qu'il cherchait à éliminer, par une interprétation subtile, le nom de Dieu du verset de l'Exode, III, 12, et à substituer à l'adoration de Dieu l'adoration du veau d'or comme étant le signe donné par Dieu de la mission de Moïse, son pieux adversaire ne put se contenir davantage et crut devoir exprimer publiquement son indignation, en invoquant contre le rabbin hérétique la sentence arbitrale de R. Ephraïm Cohen, rabbin d'Ofen. Celui-ci condamna sans doute également cette interprétation malheureuse, qu'il ordonna à Almosnino de répudier solennellement du haut de la chaire, mais la sagesse, la mansuétude et la haute érudition de l'arbitre invoqué par son adversaire et auquel Almosnino lui-même s'était aussi adressé dans l'intervalle[1], empêchèrent toute nouvelle querelle. Appelé comme juge de près et de loin, absorbé par ses fonctions dans la communauté, infatigable dans la préparation de ses travaux de prédication, Joseph Almosnino vit bientôt grandir son nom et sa réputation.

Joseph ibn Danon, son disciple, était devenu son aide actif, recueillant avidement les enseignements de son maître. Les cahiers dans lesquels il consigna les sermons et les discours de circonstance, surtout les allocutions de deuil, sur l'obituaire des savants juifs, dans lesquelles Almosnino excellait, atteignent le nombre de quatre cents. La riche correspondance rabbinique qui arrivait dans la maison de Joseph Almosnino, était confiée aux soins d'Ibn Danon. Il était le secrétaire du rabbinat, entre les mains duquel passaient toutes les consultations et les mémoires qui étaient demandés de l'étranger. Ces mémoires de jurisprudence avaient acquis une telle réputation que trois Mécènes de Constantinople, Abraham Joab[2], Isaac Meschoullam et Jacob Cordova, se disputèrent l'honneur de publier une collection des consultations du célèbre rabbin de Belgrade. Almosnino avait déjà préparé pour l'impression une centaine de ces mémoires et obtenu les approbations des rabbins de Constantinople et de Salonique, et des délégués de la Terre-Sainte qui fréquentaient sa maison[3], afin que le volume devînt « un témoignage en faveur de Joseph », lorsque la catastrophe fondit sur sa ville. Le

[1] Voir la préface de Joseph Almosnino au עדות ביהוסף, à la fin.

[2] Ce nom est à ajouter aux Joab énumérés par Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 162-177, et Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XI, 103.

[3] D'après la relation de Joseph ibn Danon. La collection fut commencée après 1686, car elle renferme l'adhésion, datée de cette année 1686, de Salomon Aboulafia, délégué de Hébron, à la décision d'Almosnino, עדות ביהוסף, n° 51.

Digitized by Google

14 Ab 5448 (10 août 1688) l'armée des impériaux se concentra autour de Belgrade. Le 6 septembre suivant, la ville était au pouvoir des ennemis, exaspérés par les pertes subies pendant la prise d'assaut[1]. La communauté de Belgrade périt. Ses membres furent faits prisonniers et emmenés par les troupes, qui les exposèrent en vente sur tous les marchés pour les faire racheter par leurs coreligionnaires. La troupe des prisonniers traversa la Hongrie, presque dépeuplée de Juifs et appauvrie, et, sauf ceux qui furent retenus dans le voisinage, par exemple à Esseg, elle se rendit en Moravie, où les communautés quelque peu importantes firent des prodiges pour le rachat des malheureux bannis.

L'incendie avait détruit tout ce que possédait la communauté de Belgrade, ses synagogues et ses collections de livres précieux. Les œuvres de Joseph Almosnino, à l'exception de l'unique volume de ses consultations préparées pour l'impression, sauvé par miracle, étaient également devenues la proie des flammes. C'est avec peine qu'il échappa lui-même à la mort avec sa femme Léa et ses trois fils, Simha, qui portait le nom de son beau-père, Isaac et Juda[2]. Désormais il prit à tâche d'organiser des secours en faveur de sa communauté dispersée et de susciter partout la charité de ses coreligionnaires pour les prisonniers qui avaient fait partie de ses ouailles de Belgrade[3]. Mais il succomba, à peine âgé de quarante-six ans, sûrement épuisé par les émotions, au début de sa tâche nouvelle, entreprise avec tant d'ardeur; l'inscription hébraïque, avec un sens profond, le désigne comme centenaire (מאה = 46) : il mourut à Nicolsbourg, l'avant-poste des communautés moraves, qui fut son lieu d'asile et qui était toujours prêt à tous les sacrifices[4]. De nouveau, la nuit s'étendit autour des yeux des fugitifs, partout où arriva la terrible nouvelle.

Joseph ibn Danon avait reçu la nouvelle à Kremsier, communauté de Moravie, après celle de Nicolsbourg, la plus généreuse en faveur des prisonniers de Belgrade. Il avait espéré se reposer dans cette ville, avec sa femme et son enfant unique, Moïse, des émotions et des indicibles souffrances du voyage. Ils n'avaient pu sauver qu'avec peine leur personne de la ruine de leur ville natale et ressemblaient désormais à des mendiants exposés à la mort par inanition, à moins que la pitié de leurs coreligionnaires ne s'éveillât en leur faveur. C'était encore une consolation de penser que Joseph Almosnino avait exhalé son dernier soupir entouré

[1] I. v. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, III (2e éd.), p. 817 et suiv.
[2] Préface d'Ibn Danon.
[3] Voir la préface d'Isaac Almosnino au עדות ביהוסף.
[4] Cf. Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 170, note 3.

Digitized by Google

des siens et trouvé une tombe honorée dans une grande communauté juive, alors que tant d'autres étaient tombés sur la route et avaient péri, ignorés et sans nom[1]. Ibn Danon ne put séjourner plus longtemps en Moravie. Ignorant la langue du pays, ayant de nouveau perdu toute espérance par la mort de son maître et ami, il continua ses pérégrinations de ville en ville jusqu'à la fin de l'année 1688, où il retrouva le repos à Prague. Mais il n'avait pas encore atteint le terme de ses vicissitudes. Tout d'un coup il pensa à Amsterdam, où il espérait trouver enfin le salut. C'était la ville de prédilection de tous les Sefardim, l'ancien port franc de tous les malheureux fugitifs, la grande communauté aux ressources inépuisables, grossies démesurément par l'imagination des malheureux cherchant des secours. Il s'y rendit, grâce au concours des communautés qu'il traversa et dont les plus pauvres lui fournirent au moins les moyens de se rendre avec les siens en voiture à l'étape suivante de son pèlerinage.

A Amsterdam, Ibn Danon trouva un asile sûr dans la maison hospitalière de Joseph b. Nathanael Sarfati, beau-frère de Nathanael Foa, l'imprimeur d'Amsterdam, qui était renommé pour être le protecteur des proscrits et le bienfaiteur de la littérature juive[2]. Sa maison, qui était un centre pour les savants, s'ouvrait à tous les malheureux qui venaient y chercher asile. Sarphati considérait comme un devoir d'honneur d'aider de ses deniers les auteurs juifs à éditer leurs œuvres[3]. Prendre sous sa protection le savant proscrit, chassé de Belgrade, fut pour Joseph Sarfati chose naturelle. Il se sentait largement récompensé en recueillant de la bouche de l'exilé les interprétations ingénieuses de l'Ecriture sainte de Joseph Almosnino.

La nouvelle de l'excellent accueil qu'Ibn Danon avait trouvé à Amsterdam n'était pas restée ignorée de la communauté dispersée des exilés de Belgrade. Un autre proscrit de Belgrade, Moïse Cohen, fils de Michaël b. Moïse Cohen de Salonique, surnommé Moré Cédek, d'après son ouvrage ainsi intitulé[4], gémissait encore dans

[1] Paroles d'Ibn Danon dans sa préface.

[2] Foa lui-même le célèbre (Approbations au אבק ספרים de Conque), en ces termes : ביתו פתוח לשב"ים ועוברים.

[3] C'est ainsi qu'il fut, avec Moïse b. Juspa Emden, le Mécène de Jacob Schor, lors de l'édition du פלפלא חריפתא (Amst., 1693).

[4] Juda b. Joseph Péreç nomme Moïse dans la préface du פרח לבנון : החכם השלם ספרא דוקנא הוא משה ספרא רבא דישראל בן הרב הגדול המפורסם בדורו כמוהרר מיכאל הכהן זצוק"ל מעיר שרובה ישראל היא סאלוניקי. Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 39 *a*, n° 110, vise notre Moïse b. Michaël en disant : כן ראיתי בקונטרס כ"ו שכתב מהר"ר משה חכהן בן הרב מורה צדק שהוא נמצא אתו עמו. Cf. *ibid.*, II, 78, n° 75.

Digitized by Google

la servitude à Esseg, où une partie de la communauté de Belgrade était retenue par l'armée autrichienne, lorsqu'il crut, lui aussi, voir luire une lueur d'espérance, en apprenant le sort de Joseph ibn Danon. Son fils Jacob avait été arraché de ses côtés et jeté, avec Joseph Almosnino, dans le ghetto de Nicolsbourg, où il fut entretenu pendant une année [1]. Cependant son père s'occupait à Esseg de la composition d'un manuel épistolaire hébraïque. Comme par reconnaissance pour la bonté que Joseph Sarfati d'Amsterdam et son secrétaire Joseph ibn Danon lui montrèrent en lui adressant leurs réponses amicales, Moïse Cohen inséra cette correspondance dans son opuscule [2]. Il est vrai que Joseph Sarfati n'avait pu lui conseiller de venir également à Amsterdam. Sans doute, on ne laissait aucun de ceux qui venaient y chercher asile souffrir de la faim, mais les ressources de la communauté étaient épuisées par les demandes qu'on lui adressait de tout côté, et même la charité privée y était mise à contribution d'une façon excessive. Moïse Cohen, semble-t-il, se rendit d'Esseg dans une autre localité. Peut-être chercha-t-il, lui aussi, comme Joseph ibn Danon, un asile temporaire dans le ghetto de Kremzier. Du moins, nous savons qu'il se lia d'amitié avec le rabbin de cette ville, émigré en 1701 en Terre-Sainte, Joseph Isachar Bär, le fils du cabbaliste viennois R. Elhanan, vénéré à l'égal d'un homme de Dieu [3]. Même les deux familles s'étaient apparentées par une alliance. Michaël, fils de Moïse Cohen, avait épousé Abihaïl, fille d'Isachar Bär et de son épouse Taube [4]. Mais tandis qu'Isachar Bär se rendit en Terre-Sainte pour y finir ses jours, Moïse b. Michaël Cohen resta à Venise, où il se lia avec Juda Péreç de Raguse pour composer avec lui un ouvrage et le choisit pour gendre [5]. Sa fille Esther devint l'épouse de Juda, le fils de Joseph Péreç [6]. Il semble que les deux rabbins gagnaient leur vie par le métier de correcteurs dans les imprimeries de Venise [7].

Joseph ibn Danon, grâce à la protection de Joseph Sarfati, s'était, en quelque sorte, éveillé à une existence nouvelle, et il eut l'ambition de briller de nouveau comme écrivain. Le nom de Joseph était devenu si significatif dans sa vie, ayant été porté

[1] Kaufmann, *l. cit.*

[2] Voir עם סופר (Fürth, 1691).

[3] Kaufmann, *l. cit.*, 82, note 2.

[4] Voir שלשה שריגים de R. Isachar Bär, à la fin. Moïse b. Cohen est aussi l'auteur de l'index de cet ouvrage.

[5] פרח לבנון (Berlin, 1712).

[6] *Ibid.*, préface.

[7] A la fin de 1709, Moïse recommande, en compagnie de Juda Péreç, דברי יוסף, de Joseph b. Mordechaï de Jérusalem, où il est aussi cité, f° 8 *b* et 10 *a*. Cf. le frontispice de l'ouvrage.

Digitized by Google

avec éclat par lui-même, par son maître Joseph Almosnino et son protecteur Joseph Sarfati, qu'il résolut de prendre comme titre d'un ouvrage « les trois sarments » dont il est question dans le songe expliqué par le fils du patriarche Jacob et qui semblaient se retrouver dans le songe de sa propre vie ; cependant, ce n'est qu'un seul de ces trois « sarments » qui parvint à la postérité [1]. Les imprimeries d'Amsterdam offrirent également à Ibn Danon l'occasion de se produire. C'est ainsi que nous le voyons, en 1692, composer un index des abréviations pour l'ouvrage de Hizkiya de Silva [2].

Joseph Sarfati paraît être mort dès le commencement du XVIIIe siècle, peu de temps après la fin de la première période décennale du séjour de Joseph ibn Danon dans sa maison. Du moins, nous voyons qu'il est déjà désigné comme défunt dans un livre imprimé en 1702 grâce à sa munificence [3]. La mort de son bienfaiteur obligea Ibn Danon à quitter Amsterdam et à recommencer une nouvelle existence à Londres, où, comme M. Elkan N. Adler l'a montré, il eut le bonheur de trouver des disciples reconnaissants et pleins de piété envers les écrits de leur maître [4].

Cependant l'espoir que Joseph ibn Danon exprimait au début de ses « trois sarments », à savoir que l'unique héritage de Joseph Almosnino, le « Témoignage de Joseph », fût un jour livré à l'impression par sa veuve et ses enfants, devait se réaliser aussi grâce aux mêmes Mécènes qui voulaient publier son ouvrage de son vivant. Le manuscrit échappa comme par miracle à la destruction. Lors d'un pillage dont les fils du défunt, Simha et Isaac, furent les victimes, le manuscrit tomba avec leurs biens aux mains de soldats turcs, qui le remirent à des marchands ambulants. Les fils de Juda Daniel le reconnurent aux mains de ces derniers à Constantinople et le rachetèrent, de sorte que les cinquante-quatre premières consultations de la collection purent paraître en 1711, grâce aux soins du premier de ces Mécènes [5].

Joseph ibn Danon, ce semble, n'a traité que la première partie de son ouvrage, primitivement consacré aux trois colonnes du monde moral selon le judaïsme, la Loi, le Culte et la Charité. En effet, la préface indique seulement la marche du premier « sar-

[1] ולא כתב אלא שריג זה, c'est en ces termes que le copiste du ms. Meyer termine son appendice.

[2] פרי חדש ר"ד.

[3] חידושי רבינו יוסף מיגאש הלוי על מס' ב"ב' (Amsterdam, 1702).

[4] *Jewish Chronicle, l. cit.*

[5] Voir l'introduction d'Isaac Almosnino au עדות ביהוסף. La deuxième partie de ce recueil de Consultations parut à Constantinople en 1733.

Digitized by Google

ment », qui traite de la foi en la tradition et prouve que, sans la loi orale, il est impossible de comprendre la loi écrite. En écrivant sa préface, Joseph ne pouvait guère donner un aperçu de la marche de ses recherches dans le cours des deux dernières parties, d'autant plus qu'il se réservait de les traiter plus tard. Il ne croit pas devoir indiquer ce qui dans son ouvrage appartenait à Joseph Almosnino, parce que, vu les relations étroites qui l'unissaient à son maître, tout le monde considérait néanmoins le tout comme l'œuvre de ce dernier. Peut-être la mort de Joseph Sarfati a-t-elle aussi empêché la publication de cet ouvrage. Mais dès cette époque, un autre ouvrage de ce nom était consacré à la littérature juive; cet ouvrage, qui parut à Venise en 1701, était « les trois sarments » d'un autre Joseph, Joseph Isachar Bär, rabbin de Kremsier.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

בסד

הקדמת המחבר

אמר הצעיר והשפל, דגני בבית אפל, זעירא ולאו מן חבריא, עבד עבדי ד׳ וצדקתם, אבק ועפר רגלי חסידיו ושומרי מצותיו, השות׳ בצמא את דבריהם וישכח רישו, וילך לו אל ארש״ו, לאמר אני יוכת אחיכם הקטון בלא״א הישיש ונשוא פנים כה״ר יעקב בכ״ר משה ו׳ ראנון זלה״ה מק״ק בלוגראדו, שלו הייתי בביתי ושלאנן, שקט ושאנן, כזית רענן, ומכבד את קוני ב(ח)[הו]ני ובנפשי רוחי ונשמתי ובכל כחי ואוני, ויגעתי בעשר אצבעותי להתפרנס מפועל ידי ומזעת אפי לעשות בזהב ובכסף. וזכיתי לקבוע עתים לטובה בגדולה שמושה של תורה ובלימודה בבית מדרשו של מורי ורבי הרב המובהק המקובל האלהי רבה דעמידה תפארת ישראל ועטרת ראשי ואדוני הצדיק אב״ד (ור״מ) ור״מ דק״ק בילוגראדו הוא הידה כרב יוסף סיני ויקר הרים בן החכם הזקן שקנה חכמה החסיד והעניו והן גביר כביר גמיר וסביר כמה״ר יצחק אלמושנינו זלה״ה מתושבי ירושלים עיר הקדש תוב״ב.

Digitized by Google

ולהיותי רך ויחיד לאבי ולאמי תנצב"ה לא נתנו לי מקום לזוז מתוך אהלו של מורי ורבי הרב זצוק"ל ויהי לי לאב והייתי בעיניו כאחד מבניו ויקימני לו להיות נאמן בית ורובי חידושיו היו נכתבים על ידי, הן בחידושי הלכות והן בפסקי דינים כעיגונא דאתתא וטיב גיטין וקדושין וכדיני ממונות להשיב לכל שואל על הדין ועל האמת, והסכימו בו כמה מגדולי הדור רבני קושטנדינה וסלוניקי ושלוחי דרחמנא מעה"ק תוב"ב וסמכו את ידיה(ו)ם עליו כאשר נראה מספרו הנחמד עדו"ת ביהוֹכף שמ"ו, הוא היה חלק הראשון ממאה שאלות ותשובות מלאים סולת נקיה מנופה בי"ג נפה. ועתה בעונותינו הוא חלק ראשון ואחרון הוא לכל בית יוסף, כי הוא לבדו נשאר לפליטה בדרך נס והננו עומד ביד אלמנתו הרבנית מרת לאה בת הרב הגדול כמוהר"ר שמחה הכהן זלה"ה (הוא היה רבו ומר חמיו של מורי ורבי הרב ז"ל והוא חיבר ספר ואלה שמות על טיב גיטין וקידושין) וביד בניה החכמים המעולים כהר שמחה ויצחק והנער יאודה אלמושנינו ה"י ואם ירחיב ה' את גבולם ויהי שלום בחילם יקריבוהו על מזבח הדפוס להוציא מוניטון הרב זצוקל בעולם, וממנו יראו המורים, צדק ומשפט ומשרים, המאירים לארץ ולדרים, היושבים על כסא ההוראה, את רובי חכמתו הנפלאה, כי הוא היה גבור במלחמתה של מורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולן בעומקה של הלכה בדעתא צילותא, ושם לילות כימים, וישב יוסף לשפוט את העם ארבעה ועשרים שנה והיה עומד ומדקדק בדין ביד המרבה בבדיקות ובדרישות וחקירות כדי להוציאו לאמיתה של תורה ומימיו לא גילגל על הבעלי דינים שבועות שתים שאי"ן ארבע להיותו מזהר מאד על דברת שבועת האלהים ובחן שפתיו דן את הדין והוציא משפטיו לאורה. הוא היה שלם במדות ובדעות וזכה לתורה וקדושה וענוה וגדולה במקום אחיו והיה מקבל את כל האדם בשמחה, ורודף צדקה וחסד, ומכבד את התורה ולומדיה והיה בית יוסף בית ועד לחכמים: ומי יספר שבחיו במתק דרשותיו מידי חג בחג ועל דברי הבצרות והצרות ועל שמועת רעות מגדולי ישראל. ומימיו לא נתעצל בהספדא יקרא דשכבי ודחיי. ולהיותו כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והולך לא היה מספיק לכתבם והיו נכתבין מקצתן ע"י אחרים וקרוב לארבע מאות קונטריסים מדרשות נכתבו על ידי וכמה ענינים לא עלו על ספר כלל מפני רבויין, ומפני (תולדות) טירדות הזמן בלתי נאמן, ובעונותינו הרבים כלם נשרפו ונאבדו בהפוך ה' את העיר ויטאר אך ספר עדות ביהוסף בדרך פלא לזכרון לפני ה' תמיד, ותחת כנפיו חס(י)תי ואתלונן וינשאני לעיני בני עמי ויתן לי יד להרבץ תורה ברבים במדרשי אגדה ובהלכות חג בחג מידי יום ביומו ומידי שבת בשבתו ימים מספר עד מלאת שנה תמימה. והנה היום בא בוער כתנור בקול מלחמה קרי בחיל כבד מאד ותבא אליו רוח סערה הבאה מצפון העיר לפום צערא אגרת בת מחל"ת הבאה אליה ותעמה צרה שאין כיוצא בה, בעול שביה דכלהו איתנהו בה, אשר

Digitized by Google

לחרב ואשר לשבי ובני ישראל הלכו בשבי״ה ותהי להם נפשם מרה כלענה, מפני חרב היונה, וילכו בלא כח לפני רודף מלא, לא ארגיש ולא חלו, להתם ולכלה, והשבי ישראל מהם עטופים חרפה ובוז ברעב ובצמא, ומהם ערומים ויחפים על האדמה, ומהם חוטבי עצים ושואבי מים, גם בשבתות ובימים טובים במכה עצומה, ולעבוד את אויביהם בכפיפת קומה, וכל מחמד עיניהם חבקו אשפתות, ובתים טובים נחרצו ונהרסו השתות, ויפרדו איש מעל אחיו ארבעה עשר יום לחדש החמישי הוא חדש אב ומנחם ב״ד שנה למחזור הלבנה וב״ד חזקה לחמה בשנת רחק ממני מנחם לפ״ק ובין מלכה למלכא הוה על הודה הואי, ובין חייתא למחבלתא, אזלא ברא דעלובתא[1], ויד ה׳ אשר היתה עלינו יותר מדאי, תהיה יד המרבה בנחמות לאמר לצרותני די. וכמה הרפתקי דעדו עלי על רוב פשעי כי הלמוני בל ידעתי ויפשטוני וערום יצאתי כאשר יצאתי מבטן אמי ואני נשארתי לבדי עם ביתי זו אשתי מבת ועם בני יחידי ידידי משה ה״י ובגולה השביעוני מרורים, והשקוני המים המאררים למרים, את קבעת כוס התרעלה בלענה ורוש ואמיש השך וצלמות בלא סדרים, לנסוע וללכת אחרי הבעלים, ולחצוב בורות נשברים, ומים אין לשתות לי ולעם אשר ברגלי, והייתי עשוק ורצוץ לרוץ כעבד לפניהם, לתקוע אוהלים ולפשוט נבילתא בצוקה וצרה לצרכיהם, ובמשא כבד ועבודה רבה אין די באר, ואהי נגוע מוכה אלהים ומעונה, ערום מבלתי לבוש ומכל החי משונה, וכל היום היתה כלימתי נגדי, ועולם חשך בעדי, וחשכו הרואות בארובות ויהי חשך אפילה, ונפשינו קצה באין לחם ואין שמלה, ואין כסות בקרה אכלני חרב וקרח בלילה, ותהי הכנים עובר עלינו תמיד עובר ושב, גר ונעשה תושב. בזעו״ן ועקן, מכף רגל ועד ראש או הזקן, עד חשך משחור תארי ומשחת מאיש מראי ופני קבצו פארור, ואומרה יום אשר יולדתי בו יהי ארור, ואשא את קולי במרורות, ערב ובוקר וצהרים בבכי וצרות, ויראו וירץ רוחי למו פי, והיתה נפשי צרורה בכפי, וקבלתי היסורים באהבה והיו עיני ולבי בפתח תקוה לאמר לאחרים דברים ניחומים מדאגה מדבר, מה לכם תדכאו להרים צעקה כיענים במדבר, כי רחמי שמים מרובים, ואם היום יציק ברכים מכאובים, פן ישקיף ויראה ה׳ משמי שמי ערץ, ולמחר ירחיב ה׳ לנו ונפדינו בארץ. ותפילתי על חקי, לאלהי צדקי, לאמר מתי תנחמני, ומבור גלות תמשני. לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז קפץ עלי רוגזו של יוסף הצדיק מורי ורבי הרב ז״ל אל שמועה כי באה עם ראה חולה בהיותי גולה ומטולטל בקק קרעמזיר אל הלקח ארון האלהים ואחרי אשר נשבה ארון הברית ונשבר עין רואי וחשך אור שמשי ונפלה עטרת ראשי ונשפך לארץ כבודי ומרים ראשי, ונפל למשכב ויגוע ויאסף וימת יוסף בן מאה שנה במספר ואת החמישים לא בא כיבה השמש וילך לו אל ערשו בק״ק נקלשפורג הן לזאת מחרד לבי ויתר ממקומו, וסעיפי ושרעפי נעו גם נדו, ולבי בל עמי ונמס היה כדונג וכלב אשה מצירה ויהי

[1] *Genèse rabba*, 60.

Digitized by Google

למים וכל ברכים תלכנה מים ודא לדא נקשן, חמרמרו מעי ועוני נגרה ולא תפוג ודמעי על פני חלפו למו ונהפכו לדם, ואהי כאיש נרדם. ואומר אוי לי כי נדמיתי, קויתי למרפא והנה בעתה, חבל לספינתא דאבדה ק(רב)[בר]ניטה, בכן צווחית ככרוכיא בייא בייא, אוי אדון ואוי הודו בנהי ונהיה, ואוי אבוי ואויה, ואקרע את לבבי ואל בגדי כי ערום הייתי ורחמנא לבא בעי, ועל הכל גדל הכאב מאד שלא זכיתי לראות פניו למן היום אשר גלינו מארצנו ואף כי סמוך למיתתו, ולא יכולתי לכבדו במותו, להיותי נע ונד בין גוי אשר לא אשמע לשונו, ועוברי רצונו. ותקצר נפשי ולא מצאתי מנחם משיב נפשי, מבלעדי אשי, וגחלת כאבי אשר טבעתים במי מצולות רעיוני לחשוב מחשבות ולבחור הרע במיעוטו. וכבולעו כך פולטו, לבעבור חננו אלהים והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים בקרב אחיו עם בני ישראל וכבוד עשו לו בחייו כי ראו חכמתו, ואף כי אחרי מותו, וזכה למות בביתו, אצל בניו ואשתו, ובדרך לא היה כאשר מתו בדרך כמה נפשות מן הגולים וגם קבורה לא היתה להם. וזאת היתה לי חצי נחמתי, וחבל על דאבדין. וזכותו היא שעמדה לי ועד חדש ימים ראה ה' בעניי: ויהי כאשר הרימותי קולי בקול ענות חלושה שמע קול תחנוני ומכל צרותי הצילני וריחם כרוב חסדיו משמי מעונים, האל השומע שועת עניים, וצעקת אביונים, מיום ליום ומחדש לחדש עד החדש העשירי הוא חדש טבת משנת קיבוץ גליות לפ"ק ויביאוני בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים העיר רבתי עם רבתי בדעות שרתי בצדקות המלאה לה אמירה לגבורה במשפט וצדקה וגמילות חסדים והן חכמה והן תבונה והן יראת אלהים במקום ההוא ק"ק פראג המהולל בתשבחות ישלם ה' פעלם, ויהי שלום בחילם, והמקום ימלא חסרונם וירחיב את גבולם אכי"ר אשר כל מכובדיה הזלו זהב מכיס כמנהגם לעמוד בפרץ ולמחסה לאביון לעוז ומגדול, ויוציאוני מעבדות לחירות ומאפילה לאור גדול, ויאורו עיני, ותעבור האנחה מעל פני, ואברך את ה', הפוקח עורים ומתיר אסורים, על הנסים על הפורקן שעשה לי בימים ההם ובמקום הזה וגלגל זכות על ידי זכאים באונים ועצמה, ותהי משכורתם שלימה. ואשב עמהם עם בני ביתי וכסו את בשרינו ופרנסונו ארבעה חדשים בכבוד גדול. ויהי ביום הראשון לחדש זיו הוא חדש אייר ונסע משם ונלך לנוע אל האישים הנגשים אל ה' אשר בכל עיר ועיר ובמנוחה הדריכונו במעגלי יושר בעגלה ובזמן קריב ובצידה לדרכינו עד בואינו אל המקום הזה רבתי במדינות מלאתי חסד וצדקה וגמילות חסדים העיר המהוללה היא קהלת קדישתא אמשטרדם יע"א בששה ימים לחדש אלול הת(פ)[מ]"ם והנני נותן הודאה על חלקי כי גם פה מצאתי חן בעיני הגבירים והנשיאים מכבדי התורה ולומדיה, ומתוכם האיש אחד המיוחד בהדרו והודו, ובכל נפשו ובכל מאודו, ובכל חילו הבאה אליו מיגיע כפיו אוהב את התורה ולומדיה ומהנה אותן מנכסיו במנה הראויה והגונה, ואוהב את העניים ומפרנסן ובהענקה למינה[1], ראשון הוא לכל דבר שבקדושה החכם

[1] Allusion à Lév., XI, 30.

Digitized by Google

המרומם והמהולל מאד כבודי ומרי' ראשי שלם הוא אתי כמה"ר יוסף בכמה"ר נתנאל צרפתי נרו יאיר ויחי עוד בעושר וכבוד לאורך ימים ושנים טובים ויהיה ביתו פתוחה לרוחה ובית ועד לחכמים מלאה ברכת ה' בבנים ובני בנים, דשנים ורעננים, אכי"ר, אשר מפתו האכילני סביב לשלחנו, ומכוסו השקני בעין יפה שהשמחה במעונו, הוא היה לי בעזרי להחיותי כיום הזה ויעמידני על כני והרחיב את גבולי, ויורני ויאמר לי, למען אלך לשקוד על דלתות התורה ולדפוק על שעריה ולעלות בזכרוני מהני מילי מעלייתא דהוו מרגלא בפומי דרבי ומורי הרב ז"ל ומאשר תעלה במצודת זכרוני למושכו ברשתי כי קטון מהכיל את העולה בחבורי הקטון הלזה ועדי וסהדי מברומים ועד יעלה מן הארץ כי מימי לא הלכתי בגדולות, ולא לכבודי אני דורש כי ידעתיו וגם ידעתי ביני את מיעוט ערכי עלי דכתותי מכתת שיעוריה ודעתי חסורי מחסרא ולא יחשדני שומע פן אומר זו היא משלי על דברים ששמעתי מאחרים כי המרגיל את עצמו לגנוב מן הספרים המשילוהו המפרשים לעוף הנקרא קורא אשר דגר אפרוחים או בצים נכרים אשר לא ילדם ומגדלן אצלו וכשמגדילן פורחות למיניהם וזהו שאמר[1] בחצי ימיו יעזבנו ואחריתו יהיה נבל כן הבא לאסוף דברי אחרים ומעלה אותם על שמו ולא יטריח את עצמו לחדש פנים חדשות בתורה ידוע הוא כי ההרגל הוא טבע שני וברוב הימים ידעו הכל כי נבלה היתה עמו כי אחרי אשר גנב מאיזה ספר חדש שבידו כל אשר בתוכו קא כלייא קרניה ותו ליה מידי ומגרמיה נפיל וכבר הזהירונו רז"ל כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם ואני בתוך הגולה ואיככה אוכל לעכבה ח"ו ואין כונתי בזה רק להחזיק טובה לבעליה. ואברך את ה' המשמח לבות הנאנחים והנאנקים, מרוב מצוקים, וממציא להם סדיום, כמני היום, העומד באהבה ויראה להודות להלל לשבח ולפאר את שם האל הקדוש הנקדש בצדקה הגומל לחייבים טובות שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה וגמלני כל טוב והקימני מעפר גלותי, דלותי ושפלותי. ויהי מאז חלמתי כי תאיר חשכי, כל מעיני במלכי, ויהי כאשר פתר חלומי לטוב כי בא החלום ברוב ענין, ואותי השיב על כני על כן אני עבדו לו לבדו אעבוד כי הוא אדוני, ולא אני בן חורין להתבטל ממלאכתו ומעבודתו עבודת הקדש. ואני בתפילה לאל חיי לבקש מהילה וסלחן במדבר קדמות אם בתחנונים ואם במעתרת, כי הוא רחום יכפר עונותי וכל אשמותי בגלות המכפרת, ויתן לי כח לעשות חיל במלחמתה של תורה, כי בזה תשכחנה כל אנחותי ויתהלכו למו ולא יעלו על לב לעולם ואותיות דדין יגשו אז ידברו יפטירו בשפה על אשר פטר להם יוסף למיבעי רשותא והורמן ממרנן ורבנן סבוראי עמודי העולם ומחזיקי התורה מחזיקי ידים רפות וברכים כושלות

[1] Jér., XVII, 11.

יאמצו המה בעמדם יעמודו לתמוך בימיני והיה האיש אשר יבחר בי ובקסתי קסת הסופר אשר במתני, ישית אל המדבר פנאי, בדבר בעטו לסמוך את נפילתי ולעשות את בקשתי, ומי יתן בספר ויוחקו דברי אלה ויהיו נקראים בעבור תהיה לי לעדה מזכרת לטובה מדור דור ודורשיו, וממהדורי במלין לצד עילאה ושפתי ישנים קדושים אשר בארץ המה יהיו דובבות, ברבוי אחר רבוי לרבות, ונקראה בשם ספר שלשה שריגים ואנכי נטעתיו שורג המה ישתרגו ויעלו לשלשה חלקים על שלשה דברים שהעולם עומד על התורה והוא השריג הראשון ואעידה בו עדים נאמנים מדברי התורה להחזיק יד תורתינו הקדושה שבעל פה ולשבר מלתעות כפרים הכופרים באמיתות קבלתה באומרם אין לנו אלא תורה שבכתב. ועוד אביא בתוכו שלשלת קבלתה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שקבל מפי הגבורה. ובחרתי לי איזוהי דרך קצרה. ועוד אביא קצת עניינים שבתורה שבכתב עם ב' או ג' ספיקות שיש על דברי התורה והמצות ואיני מביא תשובתן בצדן ולא כל הספיקות בפרטותה מפני שכלם באו בארוכה בדברי רז"ל במשנה ובתלמו' ובמדרשי אגדה ובחיבורי המפרשים ראשונים ואחרונים והכל יצא מתוקן ומפואר במינים ממינים שונים, כי בהם החלש יאמר גיבור אני וכל שכן החזק והצדיק באמונתו כי הלא ידעו שבלתי התורה שבעל פה אי אפשר להתקיים אפילו מצוה אחת כתקנה וכל איש ישראל הצמא למים ירוה צמאונו ואבא היום בכרמי שלי לבער קוצים מכרם ה' צבאות בית ישראל ואקח את הקוץ[1] כי פרוח הוא[2] אשר ניתן בין שושן, ואשליכהו באש ותעל עשנו כעשן הכבשן, וכבה אעשה על כל קוץ וקוץ העומד לפוקה ולמכשול. ופניתי אני דרך ישר לפני איש כי בו יבא ברנה לשמור את דרך עץ החיים, ויכירו וידעו כל באי עולם כי קדושת וגדולת בני ישראל היא היתה לבעבור קבלו התורה הקדושה שבכתב הקשורה בקשר אמיץ וחזק עם התורה שבעל פה ומה שנתנה בעל פה היה טעמו כדי שלהם לבדם יהיו הדברים שבכתב מובנים ביתר שאת ולא לזולתם כאשר נבאר. ואגבן יבאו קצת משלים וחידושים נחמדים השייכים לשריג הראשון הלזה ואחרי כן יצא השריג השני על העבודה ויצא השלישי על גמילות חסדים ועם שלש אלה נטעתי לי את הכרם היה לדודי[3], והגפן הזאת אשר שמתי עלתה נצה ג' שריגים והיא כפורחת ומתחלקת לפרקים ויקראו הפרקים בשם אשכול א' ב' ג' וכו' על אודות האשכול אשר פרחה הגפן באשכלות מאורות למו' ויגמור ה' בעדי ויעלו דברי לרצון לפי ה' ויהיו ערבים לאזן שומעת ולחך אוכל יטעם לו. גם זו לטובה כי הנה שמי ושם אבותי ושם משפחתי המה עולים למספר שלשה שריגים וזה שמי יוסף בן לאדוני יעקב בר משה ן דנון חושבניה דדין כחושבניה

[1] Jér., xxv, 17.
[2] Exode, xxxii, 25.
[3] Isaïe, v, 1.
[4] Deutér., xxxii, 32.

Digitized by Google

דרין[1]. ויהא רעוא מן קדם אלהא דשמייא שיקיים בי מקרא שכתוב ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך זרחה להם שמש צדקה ומרפא ותנצבה למען אשר הגדילוני בין ברכי תלמידי חכמים ויזכר לטובה שם יעקב אדוני אבי ושם שרתי אמי ששמדה שמש וגם סול[2] וסלסלם[3] במעלת קדושים וטהורים ובמנוחה נכונה, אלהי קדם מעונה. ואף גם זאת להיות כי הנה שלשה אנשים יוספים אנחנו וכמה יוסף איכא בשוק העשים הכותבים כלוח עלי שיח[1] העומד לקראתינו, האחד איננו כי לקח אותו אלהים מורי ורבי ז"ל, והאחד הנני עבדו ותלמידו ושמי כשם רבי ז"ל והאחד הננו אלופי ומיודעי המגביהי לשבת ביתה יוסף זכור אזכרנו בפה מלא ולא אשכחנו (ב[מ]לב כי שמי בקרבו ועל טוב יזכר שמו ועוד זאת יבא החוט המשולש המשתרג בשלשה שריגים לדרוש בתורה המשולשת תורה נביאים וכתובים עם שלשה המה מטיבי צעד משנה גמרא ודברי אגדה שניתנו מרועה אחד הנקדש בקדושות שלשה על ידי רועים שלשה בחדש השלישי לעם משולש כהנים לויים וישראל, לבני אבות שלשה אברהם יצחק ויעקב. ויבא נא פתרון שלשת השריגים על יד יוסף הוא נער מנוער מתושיה ומבית האסורים יצא למלא את ידו ולצאת ידי חובתו, תחת שלש אלה אשר אנכי תקנתי לכבוד אלהים ולכבוד שוכני עפר הה מורי ורבי הרב ז"ל ואבי ואמי זלהה ולכבוד המרימים דגל התורה זו יקרא דחיי יראו זרע יאריכו ימים ושנים בטוב אכי"ר ובשלשת השריגים האלה אלקטה נא באמרים אחרי הקוצרים והיו נכונים ואם המצא תמצא בדברי איזה חסרון יתלוהו בקוצר השגתי כי מפני חמת המציק שכחתי הדברים לאומרן בקומתן ובצביונם, מה גם כי מימי קדם שר. של שכחה גבר עלי בעונותי כי עשיתי מלאכתי קבע ותורתי עראי. ויודע אני בעצמי שלא ידעתי וללמוד אני צריך ואם אומר משמי איזה דבר ששמעתיה ממורי הרב זלהה, הן בני ישראל לא יאמינו לי תחת היותי נאמן ביתו. ובזה שמעתי ממנו משם הרב הגדול מר דודו כמוהרר יאודה לירמא זצל אבד ורם ורם במקומינו שחיבר ספר פליטת בית יאודה על מדרש פרשת כי תשא וז"ל כתוב לך התחילו מלאכי השרת לומר וכו' אתה נותן רשות למשה שיכתוב מה שהוא מבקש שיאמר לישראל אני כתבתי ונתתי לכם את התורה. א"ל הקב"ה חס ושלום שמשה וכו' ואפילו עושה נאמן הוא שנאמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא עכ"ל. וקשה דהלא אם כה יאמר יורה שאינו נאמן חס ושלום ופירש הוא ז"ל עם הדין דקיימא לן בני הבית והעבדים אין קונין מהם שלא מדעת בעל הבית שחזקה שאינן שלהם. זהו שאמר הקב"ה למלאכי השרת חס ושלום שמשה יעשה כזאת בישראל, ואם אמור יאמר הרי הכל יודעים שהוא עבדי ונאמן ביתי וחזקה שאינה שלו, נמצא

[1] שלשה שריגים = 1198.
[2] Sol.
[3] Lisez וספסלם.
[4] Dan., ix, 25, et xxx, 4.

Digitized by Google

שלהיותו נאמן ביתו לא יתנו ישראל האמנה לדבריו לכך אמ׳ לו כתוב לך כאילו התורה שלך היא, כי אפילו הכי ישראל יודעים כי כל הדברים האלה ממני יצאו כבושים ומפני זה באמונתו משה ודאי לא יעשה כן, לפיכך לא אשקר באמונתי תחת אשר הייתי נאמן בית אדוני מורי ורבי הרב זלה״ה כי אין רצוני לרדוף אחרי הכבוד ללבוש חלוקא אגב סודרא דרבנן כי ללמוד אני צריך מרבותי. ואלופי ה״י ויהא רעוא מן שמיא למלאת את חסרוני ולא ימושו דברי התורה הקדושה מפי ולא מפי זרע זרעי ולא מפי זרעי מעתה ועד עולם. וזה החלי בשם ה׳ אל עולם. ידוד יגמר בעדי י״י חסדך לעולם מעשי ידיך אל תרף:

COLOPHON :

ותהי השלמתו ביום שלישי ט״ו לחדש טבת בשנת ובסדר ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו לפ״ק [1] : בלונדרש ביד הבחור שלמה בלא״א יצחק דהקושטה עטיאש יצ״ו זה יצא ראשונה להעתקה מקונטרס המחבר עצמו ולא כתב אלא שריג זה.

[1] = Mardi 29 décembre 1716.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

OBSERVATIONS SUR LA LISTE DES RABBINS

MENTIONNÉS DANS LE TRAITÉ *DÉRECH ÉRÉÇ*[1]

Le premier rabbin qui figure sur la liste établie par M. Krauss est אבא איסי בן יוחנן ; mais il n'a aucun droit à y figurer. En effet, le passage de *Dérech Ereç Zouta* mentionné par M. K. n'est pas d'Abba Issi ben Yohanan, mais est rapporté par ce rabbin au nom de Samuel le Petit, et c'est parmi les sentences de ce dernier que j'ai cité le passage en question (*Agada der Tannaïten*, I, 377), ce qui semble avoir échappé à M. K. Celui-ci a également tort de dire : « *D. E. Z.* est donc l'unique source qui nous ait conservé le nom de ce Tanna. » Dans mon *Agada d. T.*, *l. c.*, j'ai cité divers passages de la Mischna, du *Sifra*, de la *baraïta* talmudique, où l'on rencontre le nom d'Abba Issi ben Yohanan (ou Hanin). Voir également *Agada d. T.*, I, 50, note 2 ; II, 548, note 4.

Un peu plus loin, p. 216, M. Krauss parle d'Eléazar Hakkappar et de ses deux fils. En réalité, il ne peut être question que d'un seul fils, car Bar Kappara, appelé aussi בן הקפר, n'est autre qu'Eliézer (ou Eléazar), fils d'Eléazar Hakkappar. Voir *Agada d. Tann.*, II, 500 et s., 503.

R. Hidka (ר' חדקא), que M. K nomme p. 217, est encore une fois mentionné dans la littérature agadique comme l'auteur d'une explication d'un verset biblique : c'est dans le Midrasch sur le Cantique des Cantiques édité tout récemment par MM. Schechter et Buber (*Jewish Quarterly Review*, VI, 681, ligne 265 ; *Midrasch Zouta*, p. 11). Cette explication, comme la sentence de *Dérech*

[1] Parue dans la *Revue*, XXXVI, 214 et s.

Digitized by Google

Eréç, montre l'originalité de Hidka ; elle expose nettement une théorie physiologique qui a été souvent défendue de nos jours et d'après laquelle on peut distinguer les gens les uns des autres par l'odeur. C'est en s'appuyant sur cette théorie qu'il explique les mots du Cantique des Cantiques, I, 3, לריח שמניך טובים : « l'odeur des justes est agréable et diffère de celle des impies », et les mots d'Isaac, dans Genèse, XXVII, 27, ריח בני כריח שדה : « l'odeur de Jacob diffère de celle d'Esaü ». Il va même jusqu'à affirmer qu'il y a des gens qui, par leur odeur, savent distinguer des ossements humains d'os d'animaux, et même les ossements des Juifs des ossements de païens : יש שמבדילין בין עצמות אדם לעצמות בהמה בין עצמות ישראל לעצמות גוים. Cette théorie fait penser à l'opinion exprimée plus tard contre les Juifs qu'il existe un *fœtor judaicus*[1].

A propos d'une sentence précédée des mots תני בר חייא dans *D. E. Z.*, ch. VII, fin, et des mots תני בר קפרא dans j. *Pesahim*, 37*a*, M. K. dit qu'il donne la préférence à la dernière leçon (p. 217). Mais, en réalité, il ne s'agit pas de deux leçons différentes. On peut admettre que cette sentence se trouvait à la fois dans le recueil de traditions tannaïtiques de R. Hiyya et dans celui de Bar Kappara, et que *D. E. Z.* la cite d'après le premier recueil et le Talmud de Jérusalem d'après le second. Sur la *Mischna* de Bar Kappara, qui est presque toujours mentionnée à côté de celle de R. Hiyya et de celle de R. Hoschaya, voir *Agada d. Tann.*, II, 503, note 7.

A la p. 218, M. K. dit : « ר' יוסי, sans doute הגלילי ». Cela est inexact. On sait, en effet, que le nom de ר' יוסי mentionné dans les textes tannaïtiques, s'il n'est suivi d'aucune qualification spéciale, désigne Yosé ben Halafta. J'ai, du reste, rapporté le passage en question dans mon *Agada d. Tann.*, II, 159[2]. Si, dans *Sabbat*, 152*a*, ר' יוסי בר קסמא est nommé comme l'auteur d'une sentence qui, dans *D. E. Z.*, chapitre X, 10, est attribuée à ר' יוסי, il faut naturellement compléter ce dernier passage d'après celui de *Sabbat*.

ר' יצחק (*D. E. R.*, ch. XI) est le nom d'un Tanna qui est fréquemment mentionné. Voir sur lui *Agada d. Tann.*, II, 397-399 (cf. *Revue*, XXIX, 81), où il faut ajouter la sentence citée par M. K. Celui-ci a vu à tort « une véritable énigme » dans le mot קורצין de la sentence en question : קורצין הרי זה משופכי דמים. Le singulier זה prouve que קורצין n'est pas, comme le suppose M. K.,

[1] Voir Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 353, note 3.

[2] Dernièrement je l'ai expliqué dans la *Monatsschrift*, 1898, p. 505.

Digitized by Google

le pluriel du mot biblique קורץ (Proverbes, VI, 13; X, 10); il faut ajouter devant קורצין le mot אוכל ou l'araméen אָכִיל, mais pas אוכלי, comme le dit Kohut (*Aruch*, VII, 212). אכיל קורצין est la traduction de הולך רכיל (cf. Targoum et Peschito sur Proverbes, XI, 13); c'est la désignation populaire du calomniateur, qui est ici d'autant plus à sa place que notre sentence s'appuie sur le verset, Lévit., XIX, 16, לא תלך רכיל בעמיך לא תעמד על דם רעך.

Il se peut que cette explication s'applique aussi au mot קורצין mentionné dans le passage de *Abot di R. Nathan*, chapitre XXXI, que cite M. K. Il s'agit là d'un parallèle entre le macrocosme et le microcosme de l'homme, et on dit, entre autres : ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניר של אדם. D'après M. K., on parle là d'une sorte d'animaux qu'on désigne comme étant aux écoutes, קורץ אזנים. Mais on ne trouve nulle part l'expression קרץ אזנ' dans le sens de הקשיב אזנ'. On ne peut pas non plus prouver que קורצין désigne quelque être, parce que la sentence antérieure parle de חיה רעה בעולם. Car dans l'énumération successive des détails de ce parallèle entre l'homme et l'univers, l'auteur s'impose la condition de commencer par les cheveux de la tête et d'énumérer ensuite toutes les parties du corps pour terminer par les talons. On peut établir une analogie entre notre קורצין et un autre détail du parallèle, le mot יועצים, conseillers, auxquels correspondent, chez l'homme, les reins (כליות). Donc קורצין, comme יועצים, peut désigner une catégorie d'hommes, et peut-être ici aussi faut-il compléter אוכלי קורצין, calomniateurs, car le caractère du calomniateur est d'écouter et d'épier pour en faire son profit et répandre ses calomnies. Alors, au calomniateur correspond, chez l'homme, l'oreille, qui a pour fonction d'écouter et de percevoir tous les bruits[1]. Mais il est aussi possible que קורצין ne soit autre chose que קורסיא, קוריוסא, mot qu'on rencontre à plusieurs reprises dans la littérature midraschique et qui est le latin *curiosi*, espions. C'est ainsi qu'on appelait « depuis Dioclétien, les *agentes in rebus*, qu'on envoyait dans les provinces pour recueillir pour l'Etat des informations importantes » (Sachs, *Beiträge*, I, 10; Fürst, *Glossarium græco-hebræum*, p. 195). Dans le monde il y aurait donc des écouteurs, les espions, et chez l'homme les oreilles. Le צ dans קורצין remplacerait alors le ס pour rendre la lettre *s*, peut-être sous l'influence des ק et ר. Comme cette sentence a pour auteur José le Galiléen (je ne l'ai pas rapportée dans mon *Ag. d. Tann.*, I, 358-372, parce qu'on n'en

[1] On appelait les conseillers du roi de Perse « les oreilles du roi », τὰ βασιλέως ὦτα (Xenophon).

Digitized by Google

connaissait pas l'auteur avant la publication des *Abot di R. Nathan*, par M. Schechter, les éditions précédentes n'en ayant pas indiqué l'auteur), il faudrait admettre que déjà avant Dioclétien *curiosi* avait, dans les provinces, le sens mentionné plus haut, à moins qu'on ne suppose que cette particularité a été interpolée plus tard dans notre sentence.

Voici encore quelques observations sur l'étude de M. Krauss. Tome XXXVII, p. 56, il cite inexactement la sentence הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו en ces termes : הוי זהיר מה יעצך [1] על פי דרכו. Dans *Sanhédrin*, 76 *b*, où elle est citée comme sentence de R. Akiba, le ms. de Munich (cf. Rabbinowicz, *Dikdukè Soferim*, IX, 215) a : זהיר במי שיועצך לפי דרכו. Cette leçon a pour origine une fausse interprétation des paroles de R. Akiba qui signifieraient, non pas qu'il faut se prémunir contre certains conseillers, mais qu'il faut, au contraire, prendre leurs conseils en considération. M. Rabbinowicz cite, d'après *Agadot Hattalmoud*, cette leçon étrange, הוי זהיר מחנוך לנער על פי דרכו, qui n'a aucun sens et n'est qu'une altération développée de היועצך. Non seulement M. K. cite cette sentence d'une façon inexacte, mais il en donne aussi une explication défectueuse ou plutôt incompréhensible ; il dit, en effet, que דרך a ici le sens de דרך ארץ, mais se garde bien d'indiquer le sens qu'aurait alors על פי (לפי) דרכו. Dans mon *Agada der Tannaïten*, I, 281, j'ai consacré à cette sentence une assez longue note et comparé les mots לפי דרכו à l'expression לפי דרכנו למדנו (*Mischna Soukka*, II, 1). Or, cette dernière expression signifie qu'on tire d'une proposition une déduction qu'on ne peut y voir qu'incidemment, d'une façon accessoire, mais qui n'y est pas contenue expressément. Par sa sentence, Akiba veut donc prémunir contre ceux qui donnent un conseil incidemment, *chemin faisant* ou *en passant*, sans qu'on le leur demande, mais qui, en donnant ce conseil, poursuivent probablement un but intéressé.

Les mots חשוק נפשך במצורת (variante : חשק עצמך במצורה) sont ainsi expliqués par M. K. : « חָשַׁק est formé de חֵשֶׁק, arme ». חשק n'a jamais ce sens. M. K. paraît avoir confondu ce radical avec נשק. Dans cette sentence, חשק a le sens habituel qu'on lui donne dans la langue biblique au *piel* (et au *poual*) : attache-toi étroitement aux pratiques religieuses, qu'on ne puisse pas t'en séparer.

P. 57. Dans le passage לא יפרוס אדם את המטה, M. K. corrige המטה en הפרוסה, qu'on trouve déjà comme ס"א à la marge des éditions du Talmud. Peut-être aussi המטה est-il une altération de

[1] Ces deux mots sont peut-être une faute d'impression pour מהמיעצך.

Digitized by Google

המצה et de ce passage suivrait qu'il y avait une espèce de pain azyme mou en partie.

P. 61, note 1. J'ai donné au fils d'Eléazar Hakkappar, c'est-à-dire à Bar Kappara, le nom d'Eliézer et non pas celui d'Eléazar, parce que je désirais établir une distinction entre le nom du père et celui du fils. Bar Kappara serait donc ר' אליעזר בן אלעזר (cf. ר' אלעזר בן עזריה). Il est vrai que dans les sources, comme cela arrive aussi pour d'autres docteurs qui portaient ces deux noms si semblables, le père et le fils sont appelés indifféremment tantôt אליעזר (*Agada d. Tann.*, II, 500, note 4), tantôt אלעזר, et je n'ai pas manqué de signaler cette indécision. Du reste, je dois faire remarquer que ce n'est qu'à titre d'hypothèse, appuyée, il est vrai, par des arguments sérieux, que j'ai déclaré que Bar Kappara était le fils d'Eléazar Hakkappar. — M. K. n'a pas rapporté exactement (p. 60) mon opinion sur Eléazar b. Iraï mentionné par Saadia. Je n'ai pas dit (*Agada der pal. Amoräer*, II, 11) que ce docteur faisait partie des agadistes, mais j'ai émis l'idée que בן עירא était une ancienne altération de בן סירא et que les deux ouvrages semblables, cités par Saadia et contenant tous deux des proverbes de Ben Sira, étaient deux versions différentes, ou peut-être des remaniements de l'ancien Ben Sira, dont le titre de l'un donnait le nom exact, et celui de l'autre le nom altéré.

W. Bacher.

LE TOMBEAU DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

I

Après avoir examiné attentivement l'inscription des tombeaux de Mardochée et d'Esther, publiée par M. Israël Lévi dans le dernier numéro de la *Revue*, (XXXVI, 248), nous croyons pouvoir proposer la lecture suivante : צורתה לעשתו האשה הכשרה הצדקת גמאלסתי אם האחים החכמים הפקחים הרופאים מתראד גמאלאלדולה יחזקידו גמאלאלדולה ישעם ישראל.

Pour ce qui concerne le nom de la mère des deux éminents médecins et juges des communautés judéo-persanes, il semble répondre à Donna Gemâl, c'est-à-dire Bella Donna. סתי (= סדתי), « madame » suit le nom de femme גמאל, comme *Sidi* « monsieur »

Digitized by Google

précède habituellement les noms d'homme. Les deux fils de celle qui a élevé le monument sont d'abord désignés comme savants, et ensuite, d'une façon plus spéciale, comme juristes et médecins. Le mot הפקחים, qui, comme cela résulte indubitablement de l'examen de l'estampage, doit être mis à la place de הפקידים, a été formé sur le modèle du terme arabo-perse פקדא, « juriste ».

Le nom du frère aîné paraît avoir été מתואד, Moutawwâd. C'est ainsi qu'on se rend compte du trait horizontal qui forme la partie supérieure du ד, tandis que le jambage de cette lettre se confond avec les lignes de l'ornementation. On s'explique aussi, par cette lecture, l'existence du trait épais qui se trouve entre la lettre qu'on avait prise pour un ר et le ו, trait qui forme, dans notre hypothèse, le jambage gauche du ת.

Le deuxième frère qui, comme l'aîné, porte le nom honorifique de גמאלאלדולה, s'appelle יחזקיהו. Le *waw* de la fin du nom se trouve rapproché, à cause de l'ornementation qui le surmonte, du mot suivant, mais appartient encore en réalité au nom, qui est écrit, comme dans la Bible, יחזקיהו. Ainsi qu'on le voit encore dans d'autres inscriptions lapidaires, les deux noms sont placés l'un à côté de l'autre d'une façon asyndétique, ce qui explique les singularités que peut présenter la façon dont ils ont été écrits.

Les deux derniers mots, pris pour des noms propres par les premiers savants qui ont essayé de déchiffrer cette inscription, sont des abréviations de formules doxologiques. ישעם (car la dernière lettre de ce mot est certainement un ם) est manifestement la formule connue d'Isaïe LVII, 2 : יבוא שלום... על משכבותם[1]. Il s'agirait donc de personnes défuntes. La formule finale présente plus de difficultés. Faute d'une solution meilleure, je propose d'y voir le verset d'Isaïe, LX, 2i : יקיצם עליון ויירשו ארץ לעולם. De même que la première formule a modifié librement le texte biblique, pour former un mot ayant un sens, de même[2] cette dernière formule a peut-être changé la place des trois derniers mots pour former le nom propre mentionné dans I Chron., IX, 6. Il faudrait alors admettre que cette inscription n'a été gravée sur le monument qu'après la mort de la mère et des fils.

D'après notre lecture, il ne serait plus question de Saad ed-Daula.

DAVID KAUFMANN.

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, 359 *a*.
[2] Comp. mon article *Monatsschrift*, XXXVII, 121 ss.

Digitized by Google

II

Les hypothèses de mon savant confrère, M. David Kaufmann, sont extrêmement ingénieuses et je serais le premier à m'y rallier si elles ne faisaient pas trop bon marché de la teneur réelle du texte. En fait, la plupart des corrections proposées à ma lecture proviennent de confusions dues à la mauvaise exécution de la photographie. Le fac-simile que j'ai eu à ma disposition est maculé de bavures d'encre, que la photographie a reproduites exactement, effaçant ainsi les contours, très nets sur l'original, des caractères.

Venons maintenant au détail.

1° La lettre ר dans מרוא est d'une lecture incontestable; le trait du haut se termine à gauche par la pointe usitée avec cette lettre dans les caractères de cette inscription : le ח ne l'a jamais. Ce que M. K. a pris pour le second jambage du ח est une courbe du dessin.

2° הפקידים est non moins certain, le *yod* après le *qof* est très net, et le *dalet* ne prête à aucun doute.

3° M. K. rattache le *vav* qui suit יחזקיה à ce nom propre. Cette correction peut se défendre, mais il faut la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une correction. Ce *vav* est séparé par un grand espace du mot précédent et est rattaché étroitement au suivant.

4° ישעם est une lecture très séduisante, mais qui, de nouveau, ne s'accorde pas avec le texte, la lettre finale est sûrement un ה.

Qu'il me soit permis d'ajouter que mon déchiffrement tel qu'il a été publié a précédé la lecture des divers articles consacrés à ces inscriptions, articles dont j'ignorais même l'existence. Or, justement, il est exactement le même que celui de mes devanciers en ce qui concerne les points sur lesquels M. K. n'est pas d'accord avec moi.

Quant à la traduction du mot מרי par « madame », j'y avais pensé tout d'abord, mais j'y ai renoncé devant la difficulté d'expliquer la présence de ce mot *après* celui du nom propre גמאל. M. K. n'ayant pas rendu compte de cette anomalie, force m'est de conserver mes doutes.

Djimal al-Daulah « perfection de l'empire », גמאל אלדולה, est-il identique avec כמאל אלדולה « perfection de l'empire », nom d'un certain Obadia, de Bagdad, pour qui fut écrit un manuscrit en

Digitized by Google

1311 [1] ? La conjecture est très tentante, et en raison de la ressemblance des deux noms et à cause de la coïncidence des dates.

ISRAEL LÉVI.

JOSEPH SARK ET JOAB DE MODÈNE

Grâce à la collection de ses lettres hébraïques, réunies par son fils Scheatiel [2], nous connaissons beaucoup de détails précis sur la vie de Joseph b. Juda b. Isaac Sark, l'auteur d'une grammaire hébraïque achevée le 1er Eloul (29 août) 1429 à Cetno près Ferrare [3]. Nous y apprenons que le jeune Joseph Sark alla trouver, en 1413, avec la recommandation de son distingué maître, Prophiat Duran Ephodi, Yehiel b. Mathatias de Pise [4], afin de se placer sous sa protection. Peut-être sa famille, comme celle de son maître, avait-elle fui également d'Espagne lors de la catastrophe de 1391. Nous savons aussi, grâce à une autre lettre que je publie pour la première fois ici, en la tirant de cette collection, que Joseph ne resta pas à Pise, mais qu'il se rendit à Modène ou à Ferrare, où il reçut d'abord un asile dans la maison de Joab de Modène, et, après la mort de ce dernier chez son fils Yehiel, dont il conserva le souvenir reconnaissant jusque dans sa haute vieillesse. Ces deux hommes furent, l'un le grand-père, l'autre le père de ce Joab de Modène, qui n'a été cité jusqu'à présent dans la littérature hébraïque qu'en raison du fait que c'est pour lui que fut copiée la grammaire d'Efodi [5]. Le dimanche 28 novembre 1456, Joseph Sark lui adressa une lettre datée de Mantoue, où il s'était évidemment fixé au soir de sa vie. Les rapports des deux savants dataient de loin. Joab de Modène, le petit-fils, fut le patron et le bienfaiteur de Schealtiel Sark, le fils de Joseph, comme Joseph lui-même avait eu des Mécènes en Yehiel,

[1] Manuscrit de Berlin, n° 107 (*Catal.*, p. 74); Steinschneider, *Jew. Quarterly Review*, XI, p. 128.

[2] ניב שפתים, ms. 23 du Judith College. Voir Halberstam, קהלת שלמה, p. 40 et *Graetz Jubelschrift*, (עטרת צבי), p. 55, note 11.

[3] Cf. la préface de רב פעלים, publiée par Léon Luzzatto, dans *Hebr. Bibliogr.*, XVIII, p. 115 et s. P. 116, l. 10, il faut lire, au lieu de לזכות ולא לטובה = לחובה; *ibid.*, l. 25, au lieu de לו יתכן (?), simplement לרית חן. A la ligne 24, le point d'interrogation après ידידותם (?) ונלכדה רגלי בשחיתותא doit être supprimé.

[4] Kaufmann, *Revue*, XXVI, p. 97-100.

[5] Zunz, *Ges. Schriften*, III, 174.

Digitized by Google

son grand-père, et Joab, son père. Il eût aimé venir encore une fois lui-même à Modène pour visiter la maison du noble héritier des traditions de sa famille, mais il était vieux et fatigué, éprouvé, en outre, par de graves chagrins, à l'époque où son fils Schealtiel jouissait des bienfaits de cette maison hospitalière.

Peut-être fut-ce un autre fils de Joseph, Isaac Sark, qui, en 1458, copia à Ferrare la grammaire d'Ephodi pour Joab b. Yehiel de Modène [1]. C'est le même Isaac Sark qui avait déjà achevé en 1450 une autre copie du même ouvrage [2].

D. Kaufmann.

APPENDICE

f. 146 *b*.

גב הכתב
חטר מגזע נכבדי אצילי בני ישראל מר יואב ישר[3]
ממודינה בכר יחיאל זל

לבקר בהיכל משכן כבודך הטוב והנעים אשר שכן שם בני שאלתיאל בצל כנפי רחמיך בשעשועים אותה נפשי מי ינחני וינהלני להחזיק לאיש חשוב ונכבד כמוך ולכל בני ביתך למגדול ועד קטן סכת שלום וחנות כמוטל עלי חובה לבלתי היותי מכת כפויי טובה לולי זקנה קפצה עלי ודאבון נפש פרש רשת לרגלי קנצי למלי אנכי וביתי מזמן זמנים ושנים קדמוניות משועבדים היינו לחונן עפר רגלי אבותיך חסידים הראשונים אחד לאחד מהם הידה לי לאב כמר יחיאל אביך זצ"ל וזקנך הנדיב כמר יואב אב עניי הדור ז'ל'ה'ה אשר בצלם חיינו אני וביתי זה כמה שנים ועכשו ביותר במשוך חסדך לשאלתיאל בני ועבדך ומה שאירע לאבו' סמן לבנים אשר תמיד ימלא פיו תהלתך וישא מדברותיך ומתקו רגבי מוסרך לו כמשמן וצוף ומן והנני לך לעבדים מימים ימימה גם מתמול גם משלשם פי המדבר זוכר חסדי אבות מתפלל בשלום כל בני ביתך כל עוד ימי עלי ארץ הכותב במנטואה יום פרש' ידבר נא עבדך דבר וכו' רח טבת טבא הוא וטבא להוי כח נוים' ריז

יוסף בר' יהודה זארק נבתויא.

---

[1] Ms. Paris, n° 1245 (Catalogue, p. 227).

[2] Ms. 2511 Oxford ; Cat. Neubauer, p. 902. מ"פ, le glossateur est sans doute Mardochaï Finzi ; cf. Peyron, *Codices hebraïci in Taurinensi Athenaeo*, p. 198. Le ms. Mh. 1 de la bibliothèque de Genève contient les dates de naissance de la famille de Finzi de 1525 à 1551 (גבריו).

[3] = יחיה שנים רבות.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israël Lévi. Première partie (ch. XXXIX, 15, à XLIX, 11). Paris, Ernest Leroux, 1898, in-8° de LVIII + 149 p.

Après avoir examiné dans la *Revue* (XXXIV, 1 s. et 294 s.; XXXV, 29 s.) quelques passages isolés du texte hébreu de Ben Sira, M. Israël Lévi a publié, sous les auspices de l'École des Hautes Études, un travail d'ensemble sur le fragment tout entier qui a été récemment découvert de l'ouvrage de cet auteur. Du reste, ce fragment important de l'original hébreu de Ben Sira, sorti d'une façon imprévue de la *gueniza* du Caire, a été étudié, commenté et publié à plusieurs reprises, depuis que MM. Neubauer et Cowley l'ont rendu accessible à tous les savants dans leur magnifique édition (Oxford, 1897). M. Joseph Halévy[1], désireux de présenter ce texte sous une forme satisfaisante, l'a complété, corrigé, et, tout en déployant dans son travail une remarquable ingéniosité, a traité avec un complet sans-gêne l'œuvre de Ben Sira. Ensuite, M. Rudolf Smend[2] s'est imposé pour tâche de contrôler par lui-même, du commencement à la fin, l'exactitude du texte publié par les premiers éditeurs, et de l'éditer à nouveau dans la forme où il l'a lu ou a cru devoir le lire dans le manuscrit. Dans son ouvrage, M. L. a utilisé et corrigé les travaux de MM. Halévy et Smend. Pour le texte de M. Smend, il le soumet, à son tour, à un sérieux contrôle, car lui aussi a pris la peine d'aller étudier le ms. sur place et a ainsi établi son travail concernant le fragment de Ben Sira sur des fondements solides. Les savants doivent lui savoir gré, pour leurs recherches ultérieures, d'avoir procédé de cette façon, parce que M. Smend a donné un texte qui, en beaucoup de passages, s'écarte de l'édition prin-

[1] *Revue sémitique*, 5e année, 148-165; 193-255 (Texte, notes critiques, traduction et observations).

[2] *Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1897.

Digitized by Google

ceps et présente des formes de mots et des groupes de lettres étranges et incompréhensibles. Le texte de M. Lévi, tout en confirmant assez souvent les additions ou les rectifications de M. Smend, montre quand même que ce dernier s'est fréquemment trompé et permet ainsi à la critique de ne pas tenir compte de son édition. Le fragment de Ben Sira a encore été publié dans deux autres éditions, dont M. L. n'a pas pu tenir compte, parce qu'elles ont paru en même temps que son ouvrage ou après. C'est, d'une part, le travail de M. Schlatter[1], qui mérite d'être pris en sérieuse considération, et, d'autre part, l'étude publiée par M. David Kohen (ou Kahana) dans la Revue hébraïque השלח et faite surtout dans un but de vulgarisation[2]. Mais on peut affirmer que l'ouvrage de M. L. est supérieur aux autres travaux qui ont été consacrés au fragment de Ben Sira, qu'il sera comme un point de repère pour l'étude des autres fragments qu'on a le légitime espoir de découvrir encore, et qu'il sera toujours consulté avec plaisir et avec fruit par tous ceux qui voudront s'occuper du texte hébreu de notre auteur.

Dans son introduction, M. L. élucide les divers problèmes soulevés par cet intéressant fragment. Après avoir consacré quelques pages (v-x) à l'histoire de la découverte du ms. et à sa description, il fait ressortir avec raison cette particularité qu'on trouve en marge des notes prouvant que ce ms. avait appartenu à des Juifs de langue persane, et il remarque que ce fait corrobore l'hypothèse émise par lui autrefois (*Revue*, XXVIII, 197) que la légende de la Nativité de Ben Sira a vu le jour en Perse. Je dois ajouter un autre fait, inconnu jusqu'à présent, c'est que le dictionnaire hébreu-persan de Salomon ben Samuel, composé en 1339 dans le nord de la Perse[3], cite בר סירא ou ספר בר סירא, dans quatre articles, pour des mots hébreux ou des significations de mots qu'on ne rencontre pas ailleurs. Il s'agit certainement de l'original de l'Ecclésiastique, car les mots en question ne se trouvent pas dans le אלפביתא דב"ס[4]. C'est donc là une preuve que le texte hébreu de Ben Sira existait en Perse au XIVe siècle.

M. L. examine ensuite avec soin les gloses marginales du ms. (XI-XVIII) et prouve qu'elles sont de diverses sortes. Comme il y a plusieurs variantes pour certains passages, il croit en pouvoir tirer cette conclusion que le glossateur avait plus d'un manuscrit sous les yeux, mais ce n'est que timidement qu'il fait cette hypothèse. Peut-être est-il permis de supposer qu'en réalité, le glossateur n'avait qu'un seul ms., où il a puisé ses variantes, mais qui contenait éga-

[1] *Das neugefundene hebr. Stück des Sirach.* Güttersloh, 1897 (P. 1-102, introduction, texte hébreu et grec et traduction allemande avec commentaire).

[2] השלח, IIIe année, 42-48, 133-140, 321-325, 512-520 (introduction, texte avec de courtes notes).

[3] Voir mes indications dans *Zeitschr. f. d. alttestam. Wissenschaft*, de Stade, 16e année, p. 242 s.

[4] Voir mon article à ce sujet dans le prochain numéro de la *Jewish Quarterly Review*.

Digitized by Google

lement des variantes marginales, ajoutées par le glossateur aux siennes propres. En ce qui concerne les deux gloses persanes, je ferai observer que dans chap. XLV, 8 (p. 96), il faut lire אירד, comme M. Smend a mis exactement, au lieu de אירד (l'édition d'Oxford a אורד); ce mot signifie « ici » (ایدر) : « Le manuscrit va jusqu'ici ». L'autre glose persane à XL, 18 (p. 24) n'a été rendue ni traduite exactement ni par MM. Cowley-Neubauer, ni par M. Lévi. Voici la vraie transcription[1] :

می مانید که این نا بُنسخته اصل بود آلا نا قل می گفت

« Il semble que ceci [la sentence de Ben Sira recueillie dans *Sanhédrin*, 100 *b*, et reproduite en marge] ne se trouvait, en réalité, dans aucune copie, mais que c'est une simple tradition. » Le glossateur en appelant l'attention sur ce fait que la sentence mentionnée dans le Talmud ne se trouve pas dans le texte hébreu de Ben Sira, tel qu'il le connaît, veut dire par là que le Talmud ne l'avait pas empruntée non plus à un manuscrit quelconque, mais ne le connaissait que par une tradition orale.

Dans un court chapitre (XVIII-XIX), M. L. démontre que le fragment qui a été découvert représente certainement l'original hébreu, d'après lequel ont été faites les traductions grecque et syriaque, connues seules jusqu'alors. Dans le chapitre suivant (XIX-XXI), il prouve que ce fragment présente des traces d'altération du texte original, et il émet aussi l'hypothèse qu'il existait deux rédactions de l'ouvrage de Ben Sira, ce qui expliquerait certaines différences importantes qu'on remarque entre l'hébreu et la version grecque. M. L. consacre un chapitre plus long (XXI-XXVII) à la langue et au style de Ben Sira, faisant ressortir le caractère de pastiche biblique de son œuvre et montrant qu'elle diffère, par le style et la composition, des livres de la Bible. Ce double caractère qui distingue l'Ecclésiastique, d'une part son imitation de la Bible et, de l'autre, la différence très grande qu'on remarque entre cette œuvre et l'Écriture sainte, frappe bien plus vivement l'esprit depuis que nous connaissons l'original et prouve en même temps qu'il s'est écoulé un intervalle assez long entre la rédaction des livres bibliques et celle de l'Ecclésiastique. Aux théorie exagérées de certains critiques M. L. répond à la fin de ce chapitre : « En tout cas, on aura le droit désormais de repousser toute critique qui voudrait faire l'Ecclésiastique contemporain des écrits bibliques congénères. »

Dans le chapitre consacré à l'époque de l'auteur (XXVII-XXXI), M. L. admet l'opinion d'après laquelle Ben Sira a écrit son ouvrage dans le premier quart du IIe siècle avant l'ère chrétienne. A ce propos, il dit, en passant, que la baraïta de *Meguilla*, 11 *a*, fait vivre Si-

[1] Au lieu de נאקול, lire נאקיל, ou bien le ו rend la prononciation de l'*i* dans ce mot chez les Juifs persans (i = ü = ו). Cf. *Z. d. D. M. G.*, LI, p. 401. Dans בינוסכתי et אילא, le י est la transcription vulgaire de l'*i* bref.

Digitized by Google

méon le Juste peu de temps avant les Macchabées. Une telle interprétation n'est pas justifiée, car en disant... שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי, la baraïta veut simplement nommer les personnages dont Dieu s'est servi pendant la période grecque (בימי היונים) pour secourir Israël. Elle parle naturellement tout d'abord de Siméon le Juste, par allusion, d'après la tradition talmudique, à son intervention heureuse auprès d'Alexandre le Grand, et ensuite elle parle de la famille des Hasmonéens. Donc, pour la baraïta, ce שמעון הצדיק est forcément Siméon I. — Dans le chapitre intitulé *L'Ecclésiastique et la Bible* (XXXI-XXXV), M. L. réunit les indications contenues dans le fragment hébreu de Ben Sira sur la Bible et l'usage qu'il en a fait. Il prouve que, sauf quelques rares exceptions, le texte biblique que notre auteur avait sous les yeux était tel que l'a sanctionné la Massore. Il consacre ensuite un chapitre au panégyrique des Patriarches (XXXVI-XL), qui forme la partie principale de notre fragment, et qui nous fournit sur les conceptions religieuses de Ben Sira des renseignements qui sont plus nets et plus clairs dans l'original que dans les traductions. Les chapitres où M. L. examine la version grecque (XL-L) et la version syriaque (L-LIII) de l'œuvre de Ben Sira témoignent également du soin avec lequel il a fait son travail. Nous signalons particulièrement cette observation intéressante que le traducteur grec comprenait mieux les néologismes de l'original que les expressions empruntées à la Bible; il était certainement moins familiarisé que son grand-père avec le texte de l'Écriture sainte. — Enfin, dans le dernier chapitre de l'introduction (LIII-LVII), M. L. indique les règles qu'il a suivies pour établir le texte et composer son commentaire, et il mentionne les divers articles et travaux consacrés, avant la publication de son livre, au fragment de Ben Sira.

Pour ce qui concerne la partie la plus importante du livre de M. L., contenant le texte, la traduction française, et un commentaire placé au bas de la page, je peux formuler mon jugement en très peu de mots. M. L. a suivi constamment les règles d'une saine critique pour établir, corriger et compléter le texte, se tenant à égale distance d'une trop grande timidité et d'une hardiesse excessive. Il montre, avec une attention qui ne se lasse pas, les rapports des versions avec l'original hébreu et examine avec calme et modération les hypothèses émises par autrui. Il va sans dire qu'en essayant d'expliquer les nombreuses absurdités du texte, il ne réussit pas toujours à choisir la solution la plus juste, qu'il lui arrive parfois de proposer des explications forcées ou d'émettre des hypothèses insoutenables. Mais, en général, les conclusions qu'il a tirées de la comparaison de l'original avec les versions et de l'examen philologique du texte hébreu sont justes, et pour la langue comme pour le fond, le fragment de Ben Sira nous est devenu plus intelligible, grâce au travail de M. L. Si, dans la suite de cet article, je me montre en désaccord avec M. L. sur certains points, c'est pour apporter, moi aussi,

Digitized by Google

ma contribution à l'étude de ce fragment. Je ne reviendrai que très peu sur les explications que j'ai publiées à ce sujet dans la *Jewish Quarterly Rewiew*, IXe année, bien qu'il me soit facile de défendre quelqus-unes d'entre elles contre les objections émises par M. L. dans son commentaire.

XXXIX, 17 *c-d*. La restitution proposée par M. L. pour ce verset n'est satisfaisante ni au point de vue philologique, ni pour le fond. Les mots de l'hémistiche 17 *d* rappellent trop Ps. XXXIII, 6 et 7, pour qu'on ne soit pas obligé de tenir compte de ce même passage pour restituer l'hémistiche 17 *c*, d'après le texte de G. מוצא סיו n'est pas « formé à l'imitation de מוצא שפתיו », mais imité de Deutér., VIII, 3. — *Ibid.*, 22, נהר est rendu avec raison par M. Schlatter par « Euphrate » ; le mot forme ainsi un excellent parallélisme avec יאור « Nil » de l'hémistiche précédent ; cf. le même parallélisme dans Jérémie, II, 18. — *Ibid.*, 24 *b*. Pour le sens de זרים, M. D. Kohn a peut-être raison de rappeler Ps., LIV, 5. — *Ibid.*, 28 *b*. Au lieu de חרון (= θυμόν dans G.), lire רוח, d'après Zach., VI, 8 ; c'est aussi l'opinion de M. Schlatter). — *Ibid.*, 30 *b*. La leçon נוקמת est meilleure, d'après Lévit., XXVI, 25. — *Ibid.*, 32. Au lieu de התעכבתי, proposé par M. L., il faut peut-être lire התערבתי, dont le sens se rapprocherait de celui de ערב את לבו de Jér., XXX, 28, se porter garant pour soi-même, c'est-à-dire oser[1] ; cela signifierait : je me suis risqué, j'ai eu l'audace.

XL, 1 *d*. Je considère אם כל חי comme la bonne leçon, car la tombe et le sein maternel, le sein de la terre et le sein de la mère se correspondent aussi dans Job, II, 21. Par contre l'expression ארץ כל חי me paraît impropre pour désigner la terre, c'est-à-dire l'habitation des morts, car ארץ החיים, dans Ps., CXLII, 6, et Job, XXVIII, 13, désigne la terre comme demeure des vivants. — *Ib.*, 2. προσδοκία de G. répond à l'hébreu שבר (cf. Septante sur Ps. CXIX, 16). Le texte hébreu avait שברם, que S. a lu דברם et traduit par מלהון. — *Ib.* 10. תמוש a peut-être ici le même sens que le néo-hébreu משמש. Voir dans Levy, III, 285 *b*, le passage de *Nedarim*, 38 *a* : דליקה משמשת ובאה, « l'incendie approche graduellement ». — *Ib.*, 15 *a*. Il est impossible de dériver ינקה de ינקתו ; car il n'existe pas de forme grammaticale dans laquelle la racine ינק peut devenir ינקה ; il faut lire sans doute יִנָּקֶה. Cf. Proverbes, XXVIII. 20 : ואץ להעשיר לא ינקה. — *Ib.*, 19 *b*. מוֹצָא ne peut pas être dérivé de מצא et traduit par « découverte, trouvaille ». Si on ne veut pas lire מוֹצֵא, il faut traduire מוצא, d'après Job, XXVIII, 1 : une mine de sagesse. — *Ib.*, 19 *d*. Comme G. a lu נחשבת, il est possible que cette épithète a été employée dans le sens de חשובה, c'est-à-dire une femme estimable. — *Ib.*, 20 *a*. M. Schlatter lit, comme moi, ושיר au

[1] On traduit d'habitude וערב את לבו, dans Jér., XXX, 28 : « engager son cœur ». Il semble plus exact de donner ici à ערב suivi de את son sens habituel (comme, par exemple ערב את הנער, Genèse, XLIV, 32) : répondre de son cœur, s'engager pour lui. התערב, d'après le sens que peut avoir le *hitpaël*, repondrait alors à l'expression ערב את נפשו ou ערב את לבו.

Digitized by Google

lieu de ושכר. — *Ib.*, 22 *a*. Ben Sira n'emploie pas le *hifil* de חמד dans le sens de « rendre heureux, faire plaisir », mais יחמידו עין signifie : « ils réveillent le désir de l'œil ». — *Ib.*, 23 *a*. Au lieu de ינהגו, je crois que le texte original avait יָהֲנוּ, au *piel*, ils procurent du profit, se rendent utiles (cf. *Baba Mecia*, 94 *b* : נהנה ומהנה). S. a lu יֵהָנוּ, au *nifal*, et a traduit נתברסון ; G. a lu יחנו, et l'a traduit très librement par ἀπαντῶντες. — *Ib.* 29 *d*. G. a lu יִסּוֹר, comme dans Job, XL, 2, et a traduit par πεπαιδευμένος (= יָסוּר ; cf. שָׁכוּר = שָׁכוֹר).

XLI, 1. מכונתו a à peu près le sens du mot biblique כנו dans Daniel, XI, 20 et 21, et כנך dans Gen., XL, 13. Pour שוקט, cf. Jér., XLVIII, 11. — *Ib.*. 2 *d*. Au lieu de סרב, il faut lire, selon l'hypothèse de M. Smend, סבר (= שׂבר, voir à XL, 2), et placer אפס devant ce mot, conformément à la leçon de la marge et de S. ; donc, אפס סבר, synonyme de אבד תקוה. S. a lu אפס כסף et a traduit par חסיר ממונא. — 4 *d*. תוכחות חיים signifie des remontrances, des avertissements qui conduisent à la vie, et forme un parallélisme avec תורת עליון de 4 *b*. — 5 *a*. Au lieu de דבר, M. Halévy lit דור. Au lieu de משפחת, que M. L. préfère, il faut peut-être lire זרע ; on aurait ainsi comme parallélisme דור et זרע, comme dans Ps. CXII, 2. Du reste, שרבתא, dans S., est la traduction de נכד, comme dans la Peschito sur Genèse, XXI, 23. — 12. Pour פחד על שם, comp. חרד על דברי d'Isaïe, LXVI, 2. Or פחד et חרד sont synonymes, comme le prouve la comparaison d'Osée, III, 5, ופחדו, avec XI, 10, יחרדו. — 14 *b*. La leçon תעלה de la marge ne peut pas être lue תַּעֲלֶה, qui ne donnerait pas de sens ; on peut plutôt songer à תְּעֻלָּה (Jérémie, XXX, 13 ; XLVI, 11), dans le sens de « guérison, profit ». — 19 *a*. On trouve dans la Bible des passages où le « lieu » מקום semble personnifié ; c'est ולא יכירנו עוד מקומו (Job, VII, 10, et Ps., CIII, 16). — *Ib.*, 20 *b*. A propos de la paraphrase de S. citée par M. L. « Qui, lorsqu'on le salue, se tait, est un grand voleur », cf. la sentence de Houna, élève de Rab (*Berachot*, 6 *b*), ואם נתן לו, d'après Isaïe, III, 14 (גזלת העני) ולא החזיר לו [שלום] נקרא גזלן.

XLII, 4 *b*. La leçon de תממות dont parle M. L. peut se justifier comme faisant allusion à אבן שלמה et איפה שלמה (Deutér., XXV, 15), et תמים étant synonyme de de שלם. — 11 *b*. Il me paraît impossible de traduire בתולתך par « ta fille ». — 12 *a*. On ne peut pas qualifier אל תתן תאר d'« hébreu détestable » ; נתן est employé ici comme dans les expressions נתן קול et יתן עינו, dans Prov., XXIII. 31. — 12 *b*. בית = בינת, pour בין, se trouve aussi dans la Bible : Ezéch., XLI, 9, et peut-être Prov., VIII, 2. Le *hitpaël* תסתוייד est l'équivalent du *nifal* biblique נוסד (Ps., II, 2).

XLIII, 1. Au lieu de מביט, dans la note marginale, il faut lire מביע, dont le complément direct est נהרה (d'après Job, III, 4) ; cela signifie : « il répand de la lumière ». De même, dans 2 *b*, חמה, dans le sens de « chaleur » (Ps., XIX, 7), est le complément direct de מביע. — 4 *d* עין était peut-être suivi, à l'origine, de הארץ ; donc עין הארץ, comme dans Nombres, XXII, 5. Il y aurait alors un pendant au mot

Digitized by Google

נושבת de 4 *c*. — 5 *b*. Au lieu de אבריו, M. Gunkel, dans le travail de M. Schlatter, préfère lire אבריו, « ses ailes ». — 8 *d*. מרצף peut être considéré comme synonyme de תגמר, 4 *c* ; la Peschito traduit רצפה (Isaïe, VI, 6) par גמורתא (les Septante : ἀνθρακα). — 16 *a*. Cf. Ps., XXIX, 8. — 17 *b*. Si la leçon זעים הרים est exacte, on peut rappeler זע סיני, comme Graëtz propose de lire, au lieu de זה סיני dans Juges, V, 5. — 20 *b*. רקב ne peut pas être rendu par « boue ». M. D. Kohn rappelle רוקבא qui traduit נֵד « outre » dans Josué, III, 16. — 23 *b*. Au lieu de ויט איים, lire ויט לאיים, d'après Isaïe, XL, 15. G. a sans doute lu l'abréviation ויט׳, ויטע. — 25 *b*. Au lieu de גבורות, M. Schlatter suppose qu'il y avait à l'origine בריות, comme traduit G.

XLIV, 2 *a*. Pour כבוד חלק להם, cf. *Zebahim*, 102 *a* : כבוד גדול חלק לה הקב"ה למרים, et *Berachot*, 19 *b* : אין חולקין כבוד לרב. — 3 *d*. L'objection faite par M. L. contre sa propre hypothèse, qui est plausible, n'a pas de valeur, car l'exemple de Bileam prouve qu'on reconnaissait aussi la נבואה aux païens ; du reste la tradition parle de נביאי אומות העולם. — 4 *b*. Pour ורוזנים במחקרותם, cf. Prov., XXV, 2 : כבוד מלכים חקור דבר. — 4 *d*. La traduction de מושלים par « fonctionnaires » est inexacte et ne convient pas non plus pour le contexte ; les מושלים, formant un parallélisme avec חכמי שיח, sont très probablement les « poètes », comme traduit M. Halévy. Peut-être est-il permis de supposer qne pour Ben Sira, שיח désigne spécialement la prose. — 5 *a*. על חוק est le pendant de בכתב, comme dans Isaïe, X, 1, חוקקים avec מכתבים, et dans Job, XIX, 23, ויחקו avec ויכתבון. Donc חק a manifestement le même sens que כתב, la mise par écrit des paroles. Dans 4 *c-d*, il est question des maîtres de la parole, et dans 5 *a-b* des écrivains. — 6 *a* חיל ne peut avoir que le sens de כח ; ce n'est donc pas « richesse », mais « force, valeur ». — 15 *a* תשנה a le même sens que יתנו dans Juges, V, 11. — 22 *a*. La bonne leçon, qui se justifie au point de vue de la langue et du sens, est בן, car הקים כן ne donne qu'un sens forcé, tandis que les mots ליצחק הקים בן sont une expression analogue à והקם זרע לאחיך (Genèse, XXXVIII, 8). בן désigne Jacob, à qui se rapporte l'hémistiche 22 *c*, et non pas Isaac, comme le croit M. L. — 22 *c*. Pour ברית כל ראשון נתנו, cf. ברית ראשונים de Lévit., XXVI, 45, et ואתנך לברית עם d'Isaïe, XLII, 6. — 23 *d*. L'expression ויצירהו semble avoir été choisie d'après Deutér., XXXII, 8.

XLV, 2 *b*. Pour במוראים, voir surtout Deut., XXXIV, 12. — 9 *c*. לזכרון לבני עמו est appliqué par Exode, XXVIII, 29, à Ex., XXVIII, 35. — 10 *b*. וארגמן doit être rapporté à l'hémistiche suivant. — 17. Pour le contenu de ce verset, cf. Deut., XVII, 9, et XXXIII, 10. — 24 *b*. Le sens de לכלכל מקדש devient clair quand on se rappelle son synonyme פרנס ; cela signifie : administrer le sanctuaire. — 25 *f*. י״י הטוב se trouve aussi dans II Chron., XXX, 18.

XLVI, 2 *b*. Le texte n'avait peut-être pas primitivement עיר, mais עַי (Josué, VIII, 18). — 5 *b* אכפה est peut-être employé comme un subs-

Digitized by Google

tantif (ou un infinitif)[1], et כאכפה לו est une tournure comme בצר לו (Isaïe, xxv, 4) ; il faut alors lire dans la suite : מצרים סביב. — 6 *c*. Pour גור חרם, cf. עם חרמי dans Isaïe, xxxiv, 5, où les Septante traduisent τὸν λαὸν τῆς ἀπωλείας. Cela confirme l'hypothèse de M. Schlatter qu'ici aussi G. avait à l'origine ἀπωλείας (comme à xvi, 9), qui est devenu le mot καυκλίαν, qui ne donne aucun sens. — 8 *a*. A הם בשנים, cf. והוא באחד, dans Job, xxiii, 13. — 11 *b*. נשא ne doit être lu ni נָשָׂא ni נִשָּׂא, mais נִשָּׂא ; donc לא נשא לבו signifie : « dont le cœur n'a pas été égaré ». Cf. נשאו שרי נף dans Isaïe xix, 13 ; זדון לבך השיאך, Obadia, 3. S. traduit donc exactement par טעה, de même que la Peschito traduit השיאך, dans Obadia, par אטעיך et השיאני dans Genèse, iii, 13, par אטעיני (dans Isaïe, xix, 13, la Peschito a lu נִשָּׂאוּ et a traduit par אתתרימו, ils se sont enorgueillis)[2]. G. a peut-être bien compris le mot, quand il traduit librement : ὅσων οὐκ ἐξεπόρνευσεν ἡ καρδία ; cf. Ezéch., vi, 9, לבם הזונה[3]. — 13 *b*. Je ne comprends pas pourquoi M. L. trouve absurde la correction de משואל ou שאול, car ce dernier mot aussi signifie « consacré » comme dans I Sam., i, 28, que M. L. cite lui-même, et non pas « demandé ». — 13 *c*. נזיר ר"ל est le נזיר אלהים de Juges, xiii, 5 et 7. Il est vrai que la Bible ne dit pas que Samuel fut *nazir*, mais peut-être déjà au temps de Ben Sira avait-on déduit de I Sam., i, 11 (cf. Juges, xiii, 5) que Samuel avait été consacré *nazir* par sa mère. La *Mischna Nazir*, ix, 5, dit explicitement que c'était là l'opinion du tanna Nehoraï (voir *Die Agada d. Tannaiten*, II, 380) : נזיר היה שמואל. — 14 *a*. צִוָּה עדה, dans le sens de « commander » n'est pas « un néologisme des moins heureux », car il a aussi cette signification dans ומצוה לאמים (Isaïe, lv, 4). — 19 c. ונעלם est, en effet, traduit par G. comme s'il y avait וְנַעֲלַיִם, leçon confirmée par les Septante sur I Sam., xii, 3. Mais il me paraît douteux, en dépit d'Amos ii, 6, et viii, 6, qu'on puisse supposer dans Samuel et ici une façon de parler comme celle-ci : « une rançon et une paire de souliers ». La réunion de ces deux termes paraît presque illogique. La leçon נעלם (sans ו') du texte hébreu de Ben Sira fait songer à une autre explication. On peut admettre que נֶעֱלָם est employé substantivement comme épithète de שחד ou מַתָּן et a le même sens que מתן בסתר dans Prov., xxi, 14 (נעלם = נסתר) ; on aurait alors une phrase claire : כפר ונעלם, « une rançon et un don secret »[4]. En traduisant נעלם par קורבנא, S. connaissait peut-être cette signification du mot.

xlvii, 3. לכפירים שחק ne signifie pas : « avec les lionceaux il joua », mais « des lionceaux il se moqua » ou « il rit ». C'est là le sens habituel de שחק avec ל (voir Habac., i, 10 ; Job, xxxix, 7, 18 et passim).

[1] אַכְפָה, cf. אַמְצָה (Zach., xii, 5), אַשְׁמָה, עַצְלָה.

[2] Les Septante ont lu dans Obadia comme dans Isaïe avec שׂ.

[3] J'ai vu, depuis, que M. Schlatter, dans ses *Correcturen*, considère également נשא comme le *nifal* de נשא.

[4] C'est l'opinion émise par M. L. lui-même dans *Revue*, XXXVI, 18.

Digitized by Google

G. a confondu cette signification du verbe avec l'autre (comme dans התשחק בו, Job, XL, 29) et a traduit : ἐπαίζεν. M. L. (ainsi que M. Schlatter) adopte cette traduction et se voit forcé d'attribuer à l'auteur un emploi incorrect de la préposition ל. Le changement proposé par M. Halévy (שסע, au lieu de שחק) n'est pas non plus justifié. — 4 *c*. בהניפו ידו על קלע est qualifié à tort de « syntaxe irrégulière »; על a ici le sens de « avec » (cf. שוק על ירך, אם על בנים). — 10 *d*. Il n'est peut-être pas nécessaire de considérer avec G. la leçon מקדש comme exacte ; ירנן משפט peut signifier « il chante au sujet de la justice ». M. D. Kohn rappelle Ps., CI, 1 : חסד ומשפט אשירה. — *Ib*. לפני בקר ne veut pas dire « dès le matin », mais « avant le matin » ; Ben Sira songe à Ps., LVII, 9. — 15 *b*. M. L. traduit במרום par « hautement », et M. Halévy par « sublimes ». Mais il semble que מרום est opposé à ארץ de 15 *a* et signifie les hauteurs célestes; cf. XL, 11 : כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום ; voir aussi Isaïe, XXIV, 21 (הארמה et המרום). Ben Sira emploie encore מרום dans ce même sens XLIII, 1 (variante marginale), et XLVIII, 9. Le sens serait le suivant : « Tu couvrais la terre de ton intelligence et tu faisais monter tes cantiques jusqu'au ciel. » Cf. Isaïe, LVIII, 4 (להשמיע במרום קולכם). — 18 *d*. On peut supposer que Ben Sira avait écrit וכעפר הרבית כסף (cf. Zach., IX, 3, ותצבר כסף כעפר), comme S. traduit en réalité (איך עפרא), et que G. a allongé עפר en עפרת, comme il avait allongé עי en עיר (XLVI, 2). Pourtant, le mot כברזל de l'hémistiche parallèle semble attester que dès l'origine il y avait כעפרת. — 20 *d*. Au lieu de ואמהה, G. a lu וְאָנֹהָה. — 22 *a*. Il ne faut pas restituer ואמנם, mais ואולם, comme XLIV, 10 — 23 *f*. ירבעם בן נבט, comme le remarque avec raison M. Schlatter, est une ancienne glose, déjà rapportée par G. et S. Car, après avoir dit אל יהי לו זכר « qu'il ne soit pas mentionné », Ben Sira ne pouvait plus indiquer le nom de celui qui a égaré Israël. Le rythme du verset est également dérangé par cette interpolation.

XLVIII, 10 *d*. Pour ולהכין שבטי ישראל, cf. Isaïe, XLIX, 6 : ולהקים את שבטי יע׳. L'idée du rétablissement des douze tribus d'Israël par le prophète Elie se rattache peut-être à I Rois, XVIII, 31, où l'on raconte qu'Elie restaura l'autel de Dieu, qu'il construisit avec douze pierres « d'après le nombre des tribus des fils de Jacob ». — 12 *e*. לא זע מכל (cf. Esther, V, 9) n'est pas plus dur que ידו בכל dans Genèse, XVI, 12. — 13 *b*. Pour ce qui concerne le sens de cet hémistiche, je maintiens que l'explication que j'ai donnée dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 540 [1], où j'ai corrigé בשרו en בשר, est jusqu'à présent la meilleure de toutes ; c'est une allusion à II Rois, IV, 34. בשר désigne le corps de l'enfant, appelé là בשר הילד ; נבראו, d'après Ps., CIV, 30, signifie : « il fut de nouveau créé », et מתחתיו rappelle la façon dont s'accomplit la résurrection miraculeuse (« il se coucha sur l'enfant, bouche contre bouche... ». La suite se rattache alors parfaitement à cet hémistiche : « De son vivant, il opéra des miracles, et, dans sa mort, des actions

[1] Comp., *Revue*, XXXV, 28 (Blau).

Digitized by Google

prodigieuses. » Car, même décédé, Elisée fit un miracle en rappellant un mort à la vie (II Rois, XIV, 21). — 16 *a*. Le pluriel מדהם n'est pas fautif, car il se rapporte à בית דוד (15 *b*) qui précède. — 18 *c*. Cet hémistiche fait allusion à Isaïe X, 32, ינופף ידו הר בת ציון. — 22 *d*. Au lieu de בחזיונו, lire בחזונו, d'après Isaïe, I, 1.

XLIX, 1 *c*. Il est inutile de corriger בחך en לחך ou על חך, car בחך ימתיק est une tournure comme תמתיק בפיו (Job, XX, 12). — 2 *a*. A propos de מחל על משובתינו, MM. Neubauer-Cowley et D. Kohn rappellent avec raison Amos, VI, 6 : ולא נחלו על שבר יוסף ; il faut lire sans doute נחלה. — 7 *d*. ולהשיב est peut-être une allusion à Jérémie, XXIX, 10 : להשיב אתכם אל המקום הזה.

M. Lévi indique sur le titre, que son ouvrage est une PREMIÈRE PARTIE. Nous souhaitons que dans l'exécution de son projet d'étudier également les nouveaux fragments de l'original de Ben Sira, qui, comme nous l'espérons, verront bientôt le jour, il montre les mêmes qualités que dans le présent travail. La façon dont il s'est acquitté de sa tâche dans cette première partie lui donne pleinement le droit de s'occuper de la suite. En réalisant son projet, il ne remplira pas seulement un devoir, mais il méritera aussi la reconnaissance de tous ceux qui se livrent aux mêmes recherches.

W. BACHER.

Budapest, octobre 1898.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXIV, p. 136. — Aux observations relatives à la *Gallia judaica*, ajoutons les notes suivantes : P. 86, il faut lire וילך אל ארץ, d'après Gen., XXXVI, 6 ; il n'est donc pas question de la ville d'Uzès. — P. 610. M. Gross dit : « Le deuxième propriétaire... paraît avoir été baptisé, à en juger par la façon d'indiquer la date : למב"י ». C'est inexact, car למספר בני ישראל désigne le quantième de la ספירה, et le 28 Nissan est le 13e jour de la ספירה. — *Immanuel Löw*.

Tome XXXIV, p. 302. — M. Abr. Danon n'adopte pas, à la quatrième ligne, la lecture בסוף ; selon lui, la deuxième lettre n'est pas un ס, mais un מ comme aux lignes 1 et 3. Le trait de gauche de cette lettre paraît indiquer un ש, qui serait, avec le ב précédent, l'abrégé de [בש[נת, — *M. Schwab*.

Tome XXXV, p. 254, note 2. — Ce qui prouve que l'histoire absurde du

Digitized by Google

Juif tombé dans un cloaque un jour de sabbat est d'invention chrétienne, c'est qu'il faut admettre, pour la rendre vraisemblable, qu'il est interdit aux Juifs, même en danger de mort, de profaner le sabbat. En dépit de cette origine suspecte, elle a eu un grand succès et a été accueillie, presque dans les temps modernes, dans des ouvrages écrits dans les langues les plus variées. Dans son édition des *Gesta Romanorum*, qui contient cette histoire sous le nº 222, appendice 26 (p. 629), Oesterley a indiqué, à la page 745, tous les écrits qui s'en sont occupés. Cf. *Hebr. Bibliographie*, XIII, 137. — *D. Kaufmann.*

T. XXXV, p. 303. — Dans le מאסף, VI, 271-84, une Consultation de David Théodor dit, entre autres : קריפמן יכונה בשם משלם כי הסוחר אשר יקנה דבר מה צריך לשלם מחירו כסף. אך לפעמים יכונה בשם יקותיאל ולא ידעתי טעמו. — *Moïse Schwab.*

T. XXXVI, p. 287. — Dan Aschkenasi est cité également dans les gloses de R. Ascher ben Yehiel sur le Pentateuque, insérées dans l'ouvrage intitulé הדר הזקנים (Livourne, 1840) à côté des Tossafot sur le Pentateuque, ouvrage très rare. On y mentionne l'explication remarquable de R. Dan sur Nombres, xx, 10, publiée par M. Kaufmann, d'après le ms. de Dresde (p. 292). — Voici ce que nous lisons dans l'ouvrage mentionné (p. 58 *a*) : אכן שמעתי מפי הר"ר דן אשכנאזי ז"ל פי' ודברתם ר"ל והכיתם וכן ותדבר את כל המלוכה (II Chron. xxii, 10) שפ' ותכה, וכן צוה לו הקב"ה בפעם א' דחורב, ועוד מצינו הכאה שפ' דיבור על משיח שיב"ב והכה ארץ בשבט פיו (Isaïe, xi, 4) ר"ל בדיבור בעלמא, אעפ"כ נפרש הפכו ודברתם והכיתם. Il est clair que les mots אעפ"כ, qui se lisent ici doivent être corrigés en וכמו כן, leçon du ms. de Dresde ; il est également curieux que la citation de II Chron., xxii, 10, ne s'y trouve pas. — *Simon Eppenstein.*

T. XXXVI, p. 313. — En parlant des Inscriptions hébraïques de Worms et de Spire, M. Schwab semble, à son grand regret, m'attribuer des opinions inexactes. Après avoir supposé « une pointe d'ironie » où il n'y en pas, et avoir noté que, selon Tewysohn, la plus ancienne inscription serait de l'an 905, M. S. par erreur mentionne une stèle d'un « martyr fils de R. Samuel », datée de l'an 1100, à propos du séjour d'Ascher ha-Lévy de Vitry à Worms, lors de la première croisade, et il ajoute que c'était un des premiers Juifs de cette ville. Or, les Juifs ont dû y venir plus tôt, puisqu'ils avaient une synagogue bâtie dès 1134. Ensuite, si l'existence d'une école de Raschi à Worms est légendaire, la présence du Commentateur dans cette ville n'est pas douteuse. — *Ab. Epstein.*

T. XXXVII, p. 56. — C'est par erreur que j'ai donné à חשק le sens d' « épée ». — *S. Krauss.*

T. XXXVII, p. 72. — M. Heller corrige כלתין (Saadia, Proverbes, xxx, 7) en כלתין. Ce כ est exact, mais il faudrait un *taschdid* sur le *lamed*. Saadia emploie fréquemment כלה dans le sens de *choses*. — *M. L.*

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BUCHLER (Ad.). La fête des Cabanes chez Plutarque et Tacite... 181
DANON (Abraham). Documents et traditions sur Sabbataï Cevi et sa secte 103
EPPENSTEIN (S.). Un fragment du commentaire de Joseph Kimhi sur Job (ch. I et XXXIV, 17, à XLII) 86
FURST (J.). Notes lexicographiques 65
HELLER (Bernard). La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia ..... 72 et 226
KAUFMANN (David). I. L'élégie de Mosé Zacout sur Saûl Morteira. 111
II. Une élégie de David b. Aron ibn Houssein sur les souffrances des Juifs au Maroc en 1790 120
III. Manoeilo et le Dante 252
IV. La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun (*fin*).... 274
V. Joseph ibn Danon de Belgrade 284
KAYSERLING (M.). Histoire de l'Inquisition et des judaïsants en Espagne 266
KRAUSS (S.). Le traité talmudique « Dérech Ereç » (*fin*)..... 45
LAMBERT (Mayer). L'article dans la poésie hébraïque..... 203
LEHMANN (Joseph). Quelques dates importantes de la chronologie du 2e Temple, à propos d'une page du Talmud.... 1
LÉVI (Israël). I. Notes exégétiques sur un nouveau fragment de l'original hébreu de l'Ecclésiastique 210
II. Le livre-journal de Maître Ugo Teralh, notaire et marchand drapier à Forcalquier (1330-1332)..... 259
REINACH (Th.). Nouveaux documents relatifs aux Juifs d'Egypte 218
SCHWAB (Moïse). Manuscrits du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale..... 127
WEILL (Julien). Nicolas Antoine 161

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Un livre d'histoire inconnu, דברי הימים בית שני. 143
II. Observations sur la liste des rabbins cités dans le traité Déréch Eréç 299
KAUFMANN (D.). I. Joseph Sark et Joab de Modène..... 306
II. Le tombeau de Mardochée et d'Esther..... 303
KAYSERLING (M.). Notes sur les Juifs d'Espagne. Les Juifs dans le royaume de Léon..... 137
LAMBERT (Mayer). Notes grammaticales et lexicographiques.... 142
LÉVI (Israël). Le tombeau de Mardochée et d'Esther 303

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). L'Ecclésiastique, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, édité, traduit et commenté par Israël LÉVI..... 308
LAMBERT (Mayer). Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, par Emil KAUTZSCH..... 157
PORGES. Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuch, par Siegm. SALFELD 146
Additions et rectifications 318
Table des matières..... 319

~~FIN.~~

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 079 215 612

Digitized by Google